

أكتوبر - ٢٠٠٩

إعادة قراءة التاريخ

د. قاسم عبده قاسم

إعادة قراءة التاريخ

د. قاسم عبده قاسم



كتاب العربي
AL ARABI

سلسلة فصلية تقدم مجموعة من المقالات والموضوعات لكاتب واحد
أو موضوعا واحداً تتناوله عدة أقلام.

رئيس التحرير

د. سليمان العسكري

عنوان الكتاب:
إعادة قراءة التاريخ - د. قاسم عبده قاسم

الناشر: وزارة الإعلام - مجلة العربي

الطبعة الأولى: ١٥ اكتوبر ٢٠٠٩

العنوان: ص.ب: ٧٤٨ الصفاة - الكويت - الرمز البريدي: ١٣٠٠٨
بنيد القار - قطعة ١ شارع ٤٧ - قسيمة ٣

Al-Arabi Book, 78th
Re-Reading the History
15 October, 2009
Publisher: Ministry of Information
AL-Arabi Magazine.

E. mail: alarabimag@alarabimag. net

فهرسة مكتبة الكويت الوطنية:

900 إعادة قراءة التاريخ / قاسم عبده قاسم - ط1 -
الكويت: وزارة الإعلام، 2009
208ص، 20سم - (كتاب العربي: 78)
ردمك: 7-41-38-99906-978
-1 التاريخ - فلسفة -2 قراءة تاريخ أ. السلسلة

رقم الإيداع: 2009/478
ردمك: 7-41-38-99906-978

تصميم الكتاب: حافظ فاروق

إعادة قراءة التاريخ

د. قاسم عبده قاسم



العربي ٧٨

AL-ARABI

خطورة التاريخ

بقلم: د. سليمان إبراهيم العسكري

تكثر لدينا الكتب التي تتناول التاريخ، لكن تندر لدينا الكتب التي تحسن تناول التاريخ! وبين هاتين الحقيقتين المتناقضتين يقف القارئ العربي حائراً!

فليس التاريخ، كما يظنه كثيرون، مجرد تدوين لأحداث تمت أو وقائع مضت. فالتدوين ما هو إلا خطوة أولى مبدئية تتمثل في نقل المحفوظ - الشفهي غالبا - إلى المكتوب ليستقر في شكل وثائق دفعا للنسيان. وليس في التدوين بحد ذاته كثير فائدة إلا كما يفيد الفرد الواحد من توثيق مذكرات شخصية يخطها بين الحين والآخر، فلا يعود إليها إلا للتندر أو للتذكر وليس للدرس أو التعلم.

تختلف عن ذلك عملية التأليف التاريخي. فهذه مرحلة تالية أرقى من مجرد التدوين، وفيها تتم عملية إعادة قراءة وإعادة فهم للتاريخ المدون. وهذه المرحلة الأخيرة على درجة عالية من الخطورة والأهمية لكل حضارة بشرية. فمن مفارقات علم التاريخ أن درجة تقدمه ونضجه إنما تعبر عن درجة نضج الحاضر أكثر مما تعبر عن درجة عظمة الماضي. ذلك أن قوة حاضر الولايات المتحدة مثلا - وهي لا تتمتع بتاريخ عريق أو ممتد - إنما تجد أهم تجلياتها في قدرتها على إعادة فهم ودرس تاريخها القصير، بما يمكنها من صياغة مشاريع حضارية استراتيجية واضحة لحاضرها ومستقبلها. بينما على الجانب الآخر، نجد شعوبا كثيرة ذات تواريخ عريقة وعظيمة تعجز عن فهم تواريخها وعن درسها، فيتجلى فشلها أشد ما يتجلى في عجزها عن بلورة مشاريع حضارية حقيقية لحاضرها ومستقبلها،

وكأنمـا يثقل ماضيها العريق بعظمتـه على حاضرها المتواضع فيلفيه ويزيده تواضعاً. فدرجة تقدم الدراسات التاريخية إذن لدى أي حضارة بشـرية إنما تعبر عن درجة رقيها وتقدمها ونضجها المعاصر بل وعن قوة انطلاقها نحو المستقبل.

وبالرغم من أن كلمة «تاريخ» ليس لها أصل واضح في اللغة العربية، حيـث يظن بعض البحاثـة أنها تأتي مـن اقتباس تحويـري لكلمتي أرخايوس وأرخـي اليونانيتين واللتين تعنيان القـديم والبداية، إلا أن علم التاريخ فرض نفسـه على الثقافة العربية فلا تجد من يجادل في جـدواه أو ينتقص من أهميته. ولكن بالرغم مـن إقرارنا نحن العرب بأهميـة علم التاريـخ وخطورته لثقافتنا وحضارتنا، إلا أن مشـكلتنا الأساسـية تتمثل - بكل صراحة - في خفة تعاملنا معه، وفي - نكاد نقول - فشلنا في فهمه والاستفادة منه، بما لا يعبر عن عظمة تاريخنا، بل بالأجدى عن تواضع حاضرنا وتشوش فهمنا وتدهور وعينا المعاصر لهذا التاريخ.

فـلا نظن أننا نجانب الصواب إن قلنا إن طريقة العرب في التعامل مع تاريخهم هي واحدة من أخطر مشكلات ثقافتنا العربية المعاصرة. فربمـا كان تاريخنا أعرق وأطول وأثقل مما ينبغي، ولكننا نتعامل معه بخفة وتسـطيح أكثر مما ينبغي، فنحن نقحمه في كل شـيء ونستند إليه في كل شـيء، فتجدنا نستخدمه مرة لبث الأمل في قرب نهضتنا وتسـلمنا قصب السـبق والتفوق على بقية الأمم، ثم نسـتخدمه مرة أخرى لبث اليأس والإحباط والتأكيد على أن التخلف سـمة قارة فينا لا مبـدل لها. بل إن عرباً كثيرين يتأرجحون بين هذين الاسـتخدامين المتناقضين في المقال نفسـه الذي يسـطرونه بل ومرات في الصفحة ذاتها من مقال واحد. هذا ما نقصده حينما نتحدث عن الخفة العربية والتسطيح في تناول التاريخ.

لقد وصل الأمر بعلم التاريخ أنك تجد رجل الشارع العربي البسيط يظن في قرارة نفسـه أنه عارف كل شيء عن تاريخنا، لدرجة لا يجد

معهـا حافـزا أو حاجة له إلى مزيد من الاسـتزادة منه، لكون الرجل علـى وثوق تام بأنه يحيط بكل أبعـاد وأعماق تاريخه العربي. صحيح أنـه قد يقر بين الحين والآخر أنه قد يسـهو عن تذكر حدث وقع هنا أو هنـاك، لكـن ذلك لا يغير من ظنه الوثوقي بأنـه مدرك تماماً لكل أبعاد التاريخ العربي منذ غادر المدرسة الثانوية. وهو موقن أن لا شيء جديداً يستحق أن يعرفه أو يقرأ عنه في تاريخه اللهم بعض الأحداث التـي لا تغير من نظرتـه التاريخية الكلية بل فقـط تثبتها وتؤكدها. وتأخذ الخفة والتسـطيح أبعادا أكثر خطورة حين تتسلل هذه النظرة إلـى الأكاديميين والمؤرخـين، الذين يجد بعضهـم أن جل مهمته إنما يتمثل في أن يقدم للقارئ البسـيط ما يسـاير نظرته البسـيطة عن التاريـخ فيحجم عن المخاطرة بأي تجديد فـي مناهجه البحثية التي يستخدمها في مهنته كمؤرخ.

وتكـون النتيجة أن تسـود الخفة والتسـطيح في تـداول التاريخ. ونظن أن هذا التداول التسـطيحي يتفشـى لدينا بشـكل غير منكور. فهنـاك داخـل أعماق وعينا ما يجعلنا نظـن أن كل ما ينبغي أن يقال عن تاريخنا قد تم قوله منذ الطبري والمسـعودي وقد نتساهل أحيانا فنعترف بمساهمة ابن خلدون، ثم نتمادى في التساهل فنقر بمساهمة المقريزي، ولكننا لا نزيد على ذلك، وكأن كل شيء قد تم واستكمل عند هؤلاء وكأن لا مجال لأي جدة متوقعة في مناهج تأريخنا بعدهم. وهذا أيضا من الخفة. لأن تفسـير ذلك أننا كمن يقر ضمنا بأن تاريخنا قد توقـف عند هؤلاء ولا يمكن له أن يتجدد. وهنا تختلط مسـألة المنهج بالرؤيـة؛ فإن كنا نظن أنه لا جديد في مناهج التاريخ بل وفي تاريخنا إجمـالا عما تم لدى هـؤلاء العظام، فهذا مرجعه إلى شـعور باطني يعكس حالة من الجمود على مسـتوى الرؤية والتوقعات لا من التاريخ الماضي وحده بل من الأمل في اسـتئناف تاريخ جديد في المسـتقبل. وهذه مع الأسـف حال نفسانية جماعية أمست مترسخة داخل أذهان أغلبنـا ولابد لنا من الإقرار بوجودها وتشـخيصها بعناية كيما نتمكن من تجاوزهـا. فنظرتنا للتاريخ - كما يقـول بروديل - تعبر دوما عن

توتراتنا في الحاضر وتوقعاتنا من المستقبل، فإن انسد هذان انسد ذلك. فهناك تاريخ ينجز من حولنا كل يوم دون أن نساهم في صناعته، كما تطورت مناهج التاريخ بشكل جذري منذ ابن خلدون الذي فتح الباب الذي دلف منه كثيرون، بينما وقفنا نحن حتى دون هذا الباب.

لنخرج من مصيدة التاريخ علينا أن نفهمه وندرك أبعاده المختلفة والمتداخلة بشكل صحيح، فلا يتعاظم علينا وننوء بحمله، بحيث يقعدنا عن الانشغال بمستقبلنا والاشتغال به، بل يتوجب أن تكون إعادة فهم التاريخ هي خطوة على طريق بناء المستقبل، لا خطوة تراجعية نحو البقاء عند الماضي، حتى لا نغرق في أصولية موهومة تجعلنا نظن أن ما كان هو أبدع ما في الإمكان ومن المستحيل علينا كخلف الإتيان بأفضل منه وأن مصيرنا وقدرنا هو فقط اجترار عظمتنا الغابرة في التاريخ، بحيث يأخذ أموات الماضي برقاب أحياء الحاضر. وتلك المحاذير هي عين المهمة الحضارية لكل شعب ذي تاريخ عريق.

وهكذا تكون مهمة فهم وإعادة فهم التاريخ هي، ربما، المهمة الأخطر في مرحلتنا الراهنة؛ بل هي أخطر في مرحلتنا المعاصرة مما كانت عليه بالنسبة لأسلافنا، الذين ربما لم يجدوا في تاريخهم ما يستحق التقديس والتصنيم، فمضوا يصنعون تاريخهم بأنفسهم، وأتينا نحن من بعدهم لنكتفي بتقديسه وتصنيمه وترديده واجتراره فكان في ذلك عين تخلفنا وأس المصيدة التي قبضت على أقدامنا فمنعتنا من التقدم في أي اتجاه.

يحتاج التاريخ دوما إلى إعادة فهم، ويحتاج البشر - ذوو التاريخ العريق خاصة - إلى أن يحاذروا السقوط ضحايا لتواريخهم، ظنا منهم أنهم إنما يتوقفون برهة لتقديسه وتبجيله على أن يستأنفوا المسير بعد ذلك ولكن هيهات.

إن عالمنا المعاصر يشهد علوا للأمم التي استطاعت أن تعيد فهم تاريخها بشكل جديد، بينما تتحجر الأمم التي تفشل في فهم صيرورة تاريخها. نحن بحاجة ماسة لأن ننتقل من تقديس التاريخ بصفته قدرا محتوما إلى إعادة فهم التاريخ بصفته فاعلية حققها أسلافنا،

وتفتح بدل أن تغلق، علينا نوافذ جديدة لإتيان فاعليات جديدة مجاوزة وليست مطابقة لما سلف.

من المحزن أن نحرص على التذكير بهذه المهام الحضارية، لأن ذلك يعبر عن توجس من عجزنا عن القيام بها وهي بعد من مقدمات التقدم وليست من نتائجه، لكن مما يسر أن نجد بيننا مؤرخين نهضوا لأداء هذه المهمة التي استعصت على كثيرين من أجيالنا السابقة. إن مما يبعث على الأمل في حياتنا المعاصرة أن نجد بيننا من يمكن أن نسميهم المؤرخين النهضويين الجدد، ونقصد بهم أولئك المؤرخين ممن تمردوا على النهج التقليدي للتاريخ الاجتراري الذي يرى المؤرخ مجرد راوي أحداث أو موثق مخطوطات أو جامع لطرائف تاريخية مسلية.

فمند ابن خلدون لم يشهد علم التاريخ لدى العرب أي تجديد يذكر، بل إن ابن خلدون نفسه لم يؤسس لمدرسة عربية بل عد استثناء ولم يتسلم أحد من أتباعه مسيرته بل انقطع فكره وتوقف مع تأخر الحضارة العربية ككل، ولكن مع مجيء طه حسين بمنهجه الديكارتي، والعقاد بمنهجه النفسي، وعبدالعزيز الدوري بمنهجه الاقتصادي، شهدت الدراسات التاريخية في الثقافة العربية منعطفا جديدا ومهما حيث بدأ تجديد الدراسات التاريخية بالمناهج العلمية، ونحمد الله أن انفتاح التاريخ على المناهج الجديدة لم يتوقف وينقطع مثلما حدث مع ابن خلدون، بل استمر وتطور وتقوى حتى أصبح أهم التقدميين والمبدعين في ثقافتنا المعاصرة هم من فئة المؤرخين أساسا، مثل عبدالله العروي وهشام جعيط.

بالطبع لا ينكر مدقق أن بعض المبالغات ظهرت بين الحين والآخر من المؤرخين، لكن يجب أن ننظر لكل هذا على أنه ضريبة التقدم والتجديد التي لابد من دفعها وتحملها إن أردنا لأنفسنا تجاوز حال التخلف التي نسدر فيها والتي ما وقعنا فيها إلا لأننا تخوفنا من دفع ضرائب التقدم التي تدفعها الشعوب كافة كما يعلمنا التاريخ.

الدكتور قاسم عبده قاسم هو واحد من هؤلاء المؤرخين الجدد الطالعين من النسل النهضوي لابن خلدون وطه حسين والعقاد، لكنه

أقل منهم خلافية، فلن تجد لديه مبالغات صادمة. فالتجديد الذي يمارسه ينحصر في المنهج دون أن يطال الآراء.

في هذا الكتاب لن تجد أحداثا ووقائع بل ستجد وجهات نظر وتصورات، وهذا هو المنهج الجديد في كتابة التاريخ. فالتاريخ هنا ليس اسما لكيان يتكون من بضع حوادث تروى وفق تسلسل كرونولوجي مبتسر، بل ستجد التاريخ في هذا الكتاب هو فعل التأريخ كعملية إنتاج لممارسة ثقافية تقوم على تصورات وافتراضات تفصح عن نفسها بدلا من أن تختبئ عن عيون القراء كما هي عادة الافتراضات التي تختبئ حتى عن أذهان أصحابها أنفسهم من المؤرخين الاجترارين الذين هم مجرد رواة أحداث، فيكتبون دون أن يدركوا أبعاد ما يسطرون فتتسلل افتراضاتهم المخفية والمسكوت عنها إلى أذهان القراء كأنما هي فيروسات تشل قدراتهم النقدية فتقعدهم عن الفهم وتلزمهم الحفظ وتصيبهم عدوى الاجترار.

قاسم عبده قاسم حاصل على دكتوراه الفلسفة في التاريخ وتحديدا في تاريخ العصور الوسطى وكانت رسالته عن مصر في عصر المماليك. وحاضر في جامعات الكويت ومصر وإسبانيا والجامعة الأمريكية، كما حاز جائزة الدولة للتفوق ووسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى، ومن قبلهما جائزة الدولة التشجيعية من مصر في الفترة الممتدة من ١٩٨٣ إلى ٢٠٠٠ وهو ما يدل على غزارة إنتاجه. وهو واحد من المؤرخين النهضويين الجدد ممن يجمعون بين متانة المنهج وسلاسة العرض وتوازن النظرة مع جديتها. وهو يطل بنا في كتابه هذا على عدة قراءات مختلفة للتاريخ، فيقدم لنا القراءة الشعبية والقراءة الدينية والقراءة الروائية والسينمائية، كما يقدم لنا لمحات من قراءات الآخر لتاريخنا، وقراءتنا لتاريخهم، وكيف تأثرنا بهم وتأثروا بنا. وهذا كله بلغة سلسة ومنهج متين ونظرة متوازنة لا مغالاة فيها.



المحور الأول

قراءة التاريخ.. رؤية معاصرة

- قراءة التاريخ
- القراءة الشعبية للتاريخ
- التاريخ والآثار... تكامل أم تفاضل؟!
- القراءة الدينية للتاريخ
- المأثور الشعبي.. هل يبقى؟
- اللغة سلاحاً
- التسامح.. المعنى والمغزى
- الوعي بالتاريخ.. الوعي بالذات
- التاريخ والرواية... تفاضل أم تكامل؟!
- تاريخنا.. هل من الضروري إعادة كتابته؟
- هل هناك أفلام تاريخية عربية؟



قراءة التاريخ *

1 «التاريخ» كلمة تستخدم كثيراً على ألسنة الناس جميعاً، علماء وعامة، طلاباً وأساتذة، وفنانين، ولكل من هذه الفئات وغيرها استخدام لكلمة «التاريخ» يختلف عن استخدام الآخرين.

فكلمة «تاريخ» قد تعني تحديد الموقع الزمني: تاريخ الميلاد، أو الوفاة، وقد تعني نظاماً دراسياً مثل الحديث عن مواد التاريخ في مرحلة الدراسة الثانوية أو الجامعية، ومثل الحديث عن أقسام التاريخ وأساتذة التاريخ. وقد تعني مجمل التجربة الإنسانية في هذا الكوكب عند قولنا «تاريخ البشرية» أو التاريخ الإنساني، وربما يكون المقصود بها ماضي الجماعة الإنسانية والمجرى العام لتطور الإنسان، كذلك فإن الكلمة قد تعني أحياناً دراسة وتحليل ماضي المجرى العام لتطور البشرية. وقد تكون الكلمة دالة على لحظات مهمة وفارقة في حياة أحد المجتمعات، وهو المعنى الذي يستخدمه السياسيون كثيراً لدرجة امتهانه عندما يصفون مناسبة ما، أو حدثاً ما، بأنه حدث «تاريخي».

وهناك معان حديثة تفرعت من المعاني القديمة للكلمة تدل على «تاريخ التاريخ» نفسه، أي دراسة التطورات التي مرت بها الدراسات التاريخية منذ عصر الأسطورة إلى عصر النظام الأكاديمي الذي تتم فيه دراسة التطورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والوقائع والأحداث العسكرية والسياسية في فترة زمنية بعينها، وفي مكان

* العربي - العدد (٤٩٢) - نوفمبر ١٩٩٩

محدد من العالم، وهو المعنى الدال على الدراسة العلمية للتاريخ.

هذه المعاني الكثيرة المتوالدة من كلمة «تاريخ» تدلنا على حقيقة هذا النوع من الدراسات الإنسانية ومدى مرونة المصطلح المستمدة من طبيعة العلم التاريخي نفسه. وربما يكون هذا هو السبب في القول بأن المؤرخين غير واثقين تماماً من قدرتهم على تحديد ماهية «التاريخ» بشكل دقيق. ويعنى هذا ببساطة أن التاريخ مركب ومتغير ومحير تماماً مثل الناس الذين يسجل حياتهم وأفعالهم، فالتاريخ، مثل الفن والفلسفة والأدب، طريقة للنظر إلى التجربة الإنسانية- سواء كانت النظرة إلى الجماعة وحياتها التي تشكل مجمل التاريخ، أو إلى الأفراد الذين يشكلون جزئيات هذا التاريخ، فالتاريخ، بوصفه علماً ونظاماً دراسياً، يتناول الإنسان في حياته الاجتماعية عبر العصور. ويمثل الإنسان والزمان الجناحين المتغيرين في الظاهرة التاريخية، وهو ما يعني أن مادة التاريخ وموضوعه شديدا التركيب والتعقيد من ناحية، ودائما التغير من ناحية أخرى. وهذا، في ظني، سبب تعدد المعاني والمدلولات التي تحملها «التاريخ».

ومن جهة أخرى، انعكست هذه الحقيقة على «قراءة التاريخ»، وتفصيل ذلك أن الحدث التاريخي يقع مرة واحدة ويستحيل إعادة إنتاجه بطبيعة الحال. ومن البديهي أن أحداً لا يمكن أن يؤلف تاريخاً، وإنما يقوم المؤرخون بـ «قراءة التاريخ» وليس كتابته كما يبدو للوهلة الأولى.

ولا بد أن نفهم، بداية، أن «قراءة التاريخ» استجابة لرغبة الإنسان الخالدة في أن يعرف عن نفسه وعن الآخر. ولهذا السبب، فإن هذه «القراءة» دراسة إنسانية في الأساس: إذ إنها تؤكد على أهمية الناس وخياراتهم الفردية، والقيم التي يتمسكون بها، وزوايا الرؤية التي نظروا بها إلى أنفسهم وإلى العالم من حولهم، وهذا الاهتمام الواضح بالإنسانية يمثل الحلقة الحيوية التي تربط ما بين التاريخ والدراسات الإنسانية الأخرى اتلي يشاركها أدواتها وأهدافها. ولكن الفرق بين التاريخ وغيره من الدراسات الإنسانية يتمثل في أن التاريخ يتعامل مع الإنسان في رحلته عبر الزمان أساساً، ولذا يطرح طريقة

للنظر إلى التجربة الإنسـانية لا تقدمها الدراسات الأخرى، فالتاريخ هو وحده الذي يضيف المنظور الزمني لدراسة الإنسان في الماضي بحيث يكشف عن مدى عمق التجربة الإنسانية في الماضي وحتمية تغير هذه التجربة من آن لآخر.

ولأن التاريخ يتعامل مع فيض من الأحداث والوقائع والشخصيات والظواهر، فإنه يكشف بلا مواربة عن حقيقة بسيطة مؤداها أن لا شيء يبقى على حاله، كما يوضح أن التجربة الإنسانية حركية ومستمرة، كما يجعلنا نعرف أنه إذا كان ما يحدث في العالم الآن يكتسي أهمية ما، فإن الناس الذين عاشوا قبلنا كانت لهم مشكلاتهم، وعرفوا كيف يتعايشون معها حتى تنتهي واستمروا في الحياة بعدها. وهي حقيقة مؤداها أن حياة الجماعة الإنسانية تخضع للتغير المستمر، وأن الحقيقة الوحيدة الثابتة هي أن كل شيء خاضع للتغير.

وأهمية «قراءة التاريخ» في هذا السياق أنها تساعد «القارئ» - أي المؤرخ- على وضع الحاضر في مكانه الصحيح. ذلك أن التاريخ يهتم بالأسباب، ومن ثم فإنه يوسع من مدى إدراكنا للعملية التاريخية، وإذ «قرأناه» بوعي، نظرنا إلى المشكلات التي تعكر صفو الحاضر برؤية أكثر تنظيما، لأن معرفة كيفية عمل المجتمع في الماضي- من خلال قراءة التاريخ- قد تفتح عيوننا على الإمكانات والبدائل الكامنة في الحاضر، وليس معنى هذا أن التاريخ يمكن أن يجعلنا نتنبأ بالمستقبل بشكل ساذج وبسيط مثل قراءة الطالع، وبالتالي لا يمكن أن يرشد الناس عن الكيفية التي يجب أن يتصرفوا بها في حاضرهم، ولكنه قد يساعدهم على أن يتجنبوا تكرار أخطائهم. ويمكن لمجتمع اليوم أن يأخذ من ماضيه شيئاً ربما يفيد في توجيهه وإرشاده لأن التاريخ يحمل في داخله نوعاً من الإنذار المبكر لمن يعرفون كيف ينصتون إليه أو يحسنون قراءته.

وقراءة التاريخ، بهذا المعنى، تتم عدة مرات ومن زوايا عديدة، فبينما تهتم الدراسات الإنسانية كافة بأن تحفظ التجربة الإنسانية، وتنقلها وتفسرها في الحاضر، يلتزم التاريخ أساساً بأن يستدعي الماضي، ثم يعيد بناءه بمنهجه الاستردادي، كما يعيد قراءته (أو تفسيره) بحيث

يخلـق صلة بينه وبين الحاضر ويترجمه إلى صيغة يسـتطيع الجيل الحاضر أن يسـتخدمها لصالحه. ولذلك اختلفت قراءة التاريخ من عصر إلى عصر آخر بحثاً عن تلك الصيغة المناسبة لصالح الجماعة في حاضرها ومسـتقبلها. وسـبب ذلك راجع في جوهره إلى حقيقة التغير الدائم الذي تخضع له الجماعة الإنسانية وفي حياتها كل تغير جديد في الجماعة الإنسـانية وفي حياتهـا الاجتماعية يحمل رؤية جديدة لنفسها ولماضيها، فتعيد «قراءة» هذا الماضي بحثاً عن عناصر كامنة تربط هذا الماضي بحاضر الجماعة.

ففـي الزمن القـديم، كانـت الغاية من « قـراءة التاريـخ» تبرير الظواهـر الاجتماعيـة والطبيعية التي لا يعـرف الجيل « الحاضر» لها تفسـيراً، ولهذا اتخذت القراءة سـمة أسطورية لكي تبرر للناس حياتهم الحاضرة، ولكي تبرر خضوعهم للنظام السياسـي ومنظومة القيم والعادات والأخلاق السـائدة فـي مجتمعهم. ثم جاءت القراءة الدينية للماضي محاولة للتفسـير. وللتلقـين الأخلاقي والديني من خلال اسـتخدام الماضي استخداماً عملياً وتعليمياً، وهو ما يفسر لنا وجود المادة التاريخية في الكتب المقدسة للديانات الإنسانية الكبرى.

ومـن ناحية أخرى، كانت «القراءة الدينيـة» للتاريخ محاولة لصياغة رؤية الجماعة الدينية لذاتها وللآخـر. فالقراءة اليهودية ركزت على فكـرة الاختيار والأرض الموعودة، على حين ركزت القراءة المسـيحية علـى فكرة الخلاص، أما القراءة الإسـلامية، فقد ركزت على أخوة بني الإنسـان من ناحية، وفكرة خلافة الإنسان في الكون لإعماره من ناحية أخرى.

وهنـاك «قراءات» أخرى للتاريخ تجلت في «تاريخ التاريخ»، منها القراءة العنصرية التي بررت التحركات الاسـتعمارية (رسالة الرجل الأبيض) وبررت دعـاوى التفوق العرقي وقد ازدهرت في ظل النظم النازيـة والفاشـية، ومنها القراءة الاشـتراكية التي بـررت القبضة الشـيوعية على التجمعات التي خضعت لهذا النمط من الحكم. وفي ظل التطورات الديمقراطية، ظهرت قراءات أخرى للتاريخ لعل أبرزها يتمثل في القراءة الشـعبية التي تبـرز دور الناس العاديين في صنع

التاريخ، وقد أفرز هذا الواقع حقائق جديدة على مستوى الدراسات التاريخية، إذ إن «قراءة التاريخ» قد اختلفت من عصر إلى آخر، ومن مجتمع إلى مجتمع غيره، وليس معنى هذا أن «التاريخ» بوقائعه وأحداثه يخضع لإعادة صياغة دائمة لأن ذلك يعد نوعاً من «تأليف التاريخ» الذي هو في التحليل الأخير «تزييف للتاريخ»، وإنما يعني هذا أن كل عصر، وكل جيل في المجتمع، يبحث عن العناصر التاريخية التي تفيد في توضيح الحاضر واستشراف آفاق المستقبل.

ويتعامل المؤرخون، في قراءتهم للماضي الإنساني بطبيعة الحال، مع الحقائق في ماض حقيقي، وهي حقائق ترتبط بالواقع ارتباطاً راسخاً. ويتأكد المؤرخون من طبيعتها من خلال التواريخ التي تدعمها الوثائق، ولكنهم مع هذا، لا يتعاملون مع الحقائق فقط، وإنما يتعاملون أيضاً مع المشاعر والأحاسيس والدوافع والأسباب التي أفرزت تلك الحقائق، ويحاول المؤرخون الفاهمون وضع تلك الحقائق التاريخية في سياق الحياة الاجتماعية التي أفرزتها وتفهم معناها وإيقاعها. وهذا ما يسميه المؤرخون «التحليل التاريخي»، أي المقابلة والاستنباط ومحاولة فهم ما لا تقوله سطور المصادر التاريخية التقليدية. فالحقائق لا تتحدث بنفسها، وإنما يمكن أن تنطق بشيء ما في حالة واحدة لا تتوافر إلا عندما يتم ترتيب هذه الحقائق التاريخية المجردة التي ليست تاريخا بحد ذاتها، ومن هنا، تأتي أهمية «قراءة التاريخ» ذلك أن التاريخ يمتاز عن الفلسفة والفن والأدب (على الرغم من اشتراكه معها في كونه طريقة للنظر إلى التجربة الإنسانية) بأنه يختار من التجربة الإنسانية ويصدر أحكامه. فهو يقلب التجربة التاريخية الإنسانية مرات ومرات بحيث يجد، في كل مرة، علاقات جديدة في تجربة كان الجيل الأسبق قد استبعدها أو أسقطها، وقد ينحي جانباً بعض العناصر التي يرى أنها فقدت جدواها، ولكن جيلاً جديداً يأتي في المستقبل ربما يرى- من خلال البحث التاريخي- معنى جديداً فيما أهمله الجيل الحالي، فالأجيال تعيد قراءة التاريخ مرات ومرات بحيث توظف الحقائق التاريخية، والعلاقات التي تربط فيما بين هذه الحقائق، لصالحها ولخدمة أغراضها، وما قد يسقطه

جيل سابق قد يجد فيه جيل لاحق بعض المعنى والفائدة فيعيد قراءة التاريخ على أساسه.

وواجب المؤرخ أن يصل الماضي بالحاضر بطريقة إبداعية خلاقة، ومن ثم فإن هدف المؤرخ لا يمكن أن يكون مجرد عرض حقائق التجربة الإنسانية وفهمها فحسب، وإنما بعثها بإعطائها القيم والمثل الحافزة والبناءة والمرتبطة بعصره، وهذا هو السبب في أن التاريخ لا يكتب فقط وإنما تعاد قراءته مرات ومرات عبر رحلة الإنسان التي لم تتم، بعد، عبر الزمان. وغالباً ما يقال إن كل عصر يكتب تاريخه الخاص، لأن كل عصر سوف يحاول تقديم تقييمه الخاص لما هو «مهم» في ماضيه وسوف يميل إلى رؤية الماضي في ضوء اهتماماته وانحيازاته. هذه حقيقة يمكن تلخيصها في العبارة المدهشة «التاريخ حوار بين الحاضر والماضي»، وفي تصوري أن معنى هذا أن التاريخ يتأثر بالمادة والظروف الأخلاقية السائدة في المجتمع وفي العصر الذي تتم قراءته فيه، وقراءة التاريخ هنا ليست شذوذا عن كل الأنشطة الفكرية التي لابد أن تتأثر بالبيئة والظروف والعصر. فكل نشاط فكري أو علمي لابد أن تكون له وظيفة ثقافية- اجتماعية في خدمة الجماعة الإنسانية في عصرها، أي أن هذه الوظيفة الثقافية- الاجتماعية تتغير من جيل إلى جيل آخر، ومن عصر إلى عصر غيره، ومن هنا تأتي اختلافات «قراءة التاريخ» من عصر إلى عصر آخر.

وإذا كانت دراسة التاريخ عبارة عن إعادة قراءة وإعادة تفسير مستمرة، فهي أيضاً تطور تراكمي بمعنى أنها تضيف مزيداً إلى رصيدنا المعرفي باستمرار، إذ إننا حين نرى أسلافنا قد جابهتهم مشكلات عصرهم لسبب ما، ربما يمكننا تجنب الأسباب المشابهة التي تؤدي إلى خلق مشكلات مشابهة، وهذا هو بالضبط هدف قراءة التاريخ الذي لم يتحقق على نحو فعال حتى الآن، ولأن التاريخ علم ينتمي إلى الماضي من حيث موضوعه، ولكنه مرتبط بالحاضر والمستقبل من حيث هدفه ووظيفته الاجتماعية، فإن إعادة قراءة التاريخ في كل عصر بحثاً عن العناصر التي تفسر الحاضر وترشد إلى المستقبل تبدو «حقيقة تاريخية ثابتة» بحد ذاتها، ولهذا السبب

اختلفت وظيفة التاريخ في خدمة الجماعة الإنســانية من عصر إلى آخر.

هــذه النظرة النفعية للتاريخ قد تكون محــل اعتراض من جانب المؤرخين المثاليــين الذيــن يبحثون في التاريــخ عن العظة والعبرة، علــى الرغم من أن التاريــخ نفســـه يعلمنا أن العظة والعبرة الوحيدة فــي التاريخ هي أن أحداً لا يتعظ من «قراءة التاريخ». ولهذا فإن الهدف ينبغي أن يكون موجهاً نحو فهم العناصــر المكونة للحاضر من خلال تحليل الماضي وتفسـيره، وتركيز الضوء علــى العناصر الحافزة في هذا الماضي، فعندما نقرأ التاريخ، نبدأ في إدراك أن الحيـــاة متغيـــرة، وأن لكل جزء فيها مكوناتـــه الذاتية الخاصة، ومهما تكن جاذبية التشابهات بين الماضي والحاضر، فإننا سرعان ما نتعلم أن الماضي لا يمكن أن يتكـــرر، وقراءة التاريخ لا يمكن أن يكون هدفها تكرار الماضي، وإنما تفســير الماضي، في صيغة تربطه بالحاضر في ذلك الحوار الذي أشرنا إليه في السطور السابقة. وهذا مرة أخرى هو السبب في تعدد « قراءات» التاريخ، ففــي كل مرة تتم فيها قراءة التاريخ لا يكون الهــدف «تكرار» الماضي، وإنما يكون الهدف البحث عن رؤية جديدة لهذا الماضي تناسب الحاضر.

خلاصـــة القول، إن التاريـــخ « يحدث » والمؤرخين «يقرأونــه» في كل مرة يحاولون فيها «كتابته»، وقـــد مرت هذه القراءات بتطورات كثيرة عبر التاريخ الطويل لتاريخ الفكر التاريخي نفســه. ومن ثم تغيرت مهمة المؤرخ بالضرورة. ففــي الزمن القديم، كانــت غاية «قراءة التاريخ» حكاية ما حدث وتســجيله، وكانــت مهمة المؤرخ أن يحكي «ماذا» حدث، ولذلــك ظهرت «قراءة» المؤرخين القدامى للتاريخ نوعاً من التدوين والتســجيل، ولكنه كان في الحقيقة «قراءة» تعكس وجهة نظر المؤرخ من ناحية، وقراءة عصره للتاريخ من ناحية أخرى.

ولأن وســائل حفــظ المعلومات وتدوينها تطورت بشــكل مذهل، فإن مهمة المؤرخ المســجل والحافظ والراوي لــم تعد لها ضرورة بتغيــر وظيفة المعرفة التاريخية في المجتمع الإنساني. فلم تعد مهمة المؤرخ أن يحكي « ماذا» حدث، أو يسجل، وإنما صارت مهمته أن يفسر لنا «لماذا» حدث ما حدث. وهو، يعني فــي التحليل الأخير أن «قراءة التاريخ» صارت تبدأ بكلمة «لماذا»، ولم تعد تقع بالحكاية والتسجيل الذي يجيب عن السؤال الذي يبدأ بكلمة «ماذا».



القراءة الشعبية للتاريخ *

ك كيف نـرى التاريخ من خلال عيون الناس وكيـف تتكون الرؤية الشعبية للتاريخ؟

«التاريخ الشـعبي» مصطلح يثير من المشكلات أكثر مما يطرح من حلـول. إذ إن هناك جـدلاً كبيراً حول مدلول هـذا المصطلح ومغزاه. والناظـر فيما يكتبـه الباحثون في هذا المجال يشـعر، للوهلة الأولى، أن هؤلاء الباحثين مشـتبكون في «مشـاجرة» لا تبدو لها نهاية. ولسنا نقصد أن ندخل طرفا في هذه «المشـاجرة»، كما أننا لن ندعي لأنفسنا القدرة على فضها والفصل بين أطرافها. بيد أن ما يلفت النظر حقاً أنه كلما اتسـع نطاق «المشـاجرة» ظهرت جوانب جديدة لمصطلح «الموروث الشعبي»، من حيث مدلوله ومغزاه، ومن حيث الرسالة التي يحملها.

وفي تصورنا (وليس هذا دخولاً في المشـاجرة) أن الموروث الشـعبي في أحد معانيه هو نمط من القراءة الشعبية للتاريخ. فالموروث الشعبي يتعلق بأمور تدور حول المجتمع الإنسـاني، ثقافتـه ونظامه الأخلاقي والقيمي من ناحية، ورؤيـة المجتمع لذاته وللآخر من ناحية ثانية، كما أن الموروث الشعبي يتسم بالبسـاطة والتلقائية من ناحية ثالثة. وعادة ما يحمل هذا الموروث الشـعبي «نواة تاريخية» لأنه في التحليل الأخير «القراءة الشـعبية للتاريخ»، أي أنه يحمل تفسـيرات شـعبية لأحداث تاريخية، ويحكي عن «أبطال تاريخيين» من خلال الرؤية الشـعبية التي تحمل من الخيال والرموز التي تخدم الأهداف الاجتماعية/الثقافية ما

* العربي - العدد (٤٩٣) - ديسمبر ١٩٩٩

يجعلها تختلف عن أية «قراءة» أخرى لنفس الأحداث التاريخية. وتتميز القراءة الشعبية للتاريخ، التي تتجسد في الموروث الشعبي، بخاصيتين تبدوان متناقضتين: أولاهما أنها تحمل أفكاراً ثابتة تشكل المنحى الثقافي للمجتمع، وثانيتهما أن القراءة الشعبية تحمل أيضاً تفسيرات لهذه الأفكار الثابتة تتجدد مع كل حقبة زمنية، ومن ثم فإن بوسعنا أن نصف الموروث الشعبي بأنه نوع من «القراءة الشعبية للتاريخ»، وهو ما يعني أنه رؤية الجماعة لتاريخها، ولدورها في صنع هذا التاريخ، بغض النظر عن التفاصيل التي تتعلق بالزمان أو المكان أو أبطال الحكاية التاريخية.

ويتضمن الموروث الشعبي مختلف أنماط الإبداع التلقائي للشعوب والجماعات، سواء كانت بدائية أم متحضرة، وبعبارة أخرى فإنه يشتمل على كل ما تم إنجازه عن طريق استخدام الأصوات والكلمات في أشكال نثرية، أو في أشكال غنائية شعرية، وسواء كانت غناء أو حكاية وسرداً بما تتضمنه من الاعتقادات الشعبية أو العادات والتقاليد، أو الخرافات والحكايات التي تبرر سلوكاً اجتماعيا أو نظاما أخلاقيا، أو ممارسة جماعية، وما يصحب ذلك أحيانا من رقصات أو تمثيليات أو أغاني وأناشيد، ومن خلال هذا كله يحمل الموروث الشعبي رؤية الشعوب لأصولها، ولأحداث تاريخها وأبطال هذا التاريخ، كما يحمل تفسيرا شعبياً للظواهر الطبيعية في البيئة التي كانت مسرحا للنشاط الحضاري عبر التاريخ ويتضمن علاقة كل شعب بغيره من الشعوب، ورؤية هذا الشعب للكون وللأشياء والعلاقات داخل هذا الكون.

ومن هنا يحمل الموروث الشعبي التاريخ الشفاهي للمجتمعات ذات الثقافة الشفهية الخالصة، وهذا التاريخ الشفاهي يلبي الحاجات الاجتماعية / الثقافية للجماعة من ناحية، كما يحقق بعض الصياغات النفسية / التعويضية للحوادث التاريخية بشكل يجمع بين البساطة والتلقائية التي تميز الإبداع الشعبي عامة من ناحية ثانية.

وأهمية هذا النوع من «القراءة الشعبية للتاريخ» أنه يأتي في مواجهة ما يكتبه المؤرخون المحترفون، سواء في العصور السابقة أو في عصرنا الحالي، من مؤلفات تعكس مواقفهم الفردية وآراءهم الشخصية

وانحيازاتهم الطبقية. فالقراءة الشعبية في حقيقتها تفسير جمعي لصالح الجماعة للتاريخ في مواجهة السعي وراء الحقائق التاريخية المجردة الذي تتسم بها دراسات المؤرخين الأفراد وكتاباتهم. وبعبارة أخرى، فإن هذا النمط من «القراءة الشعبية للتاريخ» لا يسعى إلى كشف حقائق التاريخ التي وقعت في «الماضي»، وإنما يسعى إلى تفسير التاريخ لصالح الجماعة في «الحاضر» وفي «المستقبل».

وقد مكث المؤرخون زمناً طويلاً يتجاهلون الموروث الشعبي، أو القراءة الشعبية للتاريخ بروح من التعالي والغطرسة التي جعلتهم يشيحون بوجوههم عما ظنوه ضرباً من ضروب العبث والخرافة التي تناسب عقول العامة وإدراكهم. بيد أن التطورات التي أدت إلى الاعتراف بحقوق الشعوب في إدارة شئونها والتي أفرزت الاتجاهات الديمقراطية والاشتراكية، أدت إلى بروز اتجاهات جديدة في الدراسات التاريخية تهتم بنشاط الإنسان في مجالات الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والفن والدبلوماسية، ونظم الحكم والمؤسسات والطبقات، وما إلى ذلك، وكانت مثل هذه الاتجاهات الجديدة في الدراسات التاريخية، والتي اصطلح على تسميتها «التاريخ الجديد» نتاجا للتطورات التي جرت على العالم فيما بين الحربين العالميتين وبعدهما. وتمثلت نتيجة هذا كله فيما أطلق عليه «الثورة التاريخية»، وهي ثورة صامتة حققت من التقدم في مجال المعرفة التاريخية، في الربع الأخير من القرن العشرين، ما لم يتحقق طوال تاريخ التاريخ بأسره منذ كان وليداً في حجر الأسطورة إلى أن صار علما له فلسفته وتاريخه ومناهجه.

وكان من نتائج «ثورة التاريخ الصامتة» أن تطورت مناهج البحث وأدواته من ناحية، وتغيرت النظرة إلى المصادر التاريخية التي يعتمد عليها الباحثون من ناحية أخرى. وتخلت النظرة القديمة للتاريخ، باعتباره مرادفا لسير الحكام وحروبهم، عن مكانها لنظرة جديدة ترى في التاريخ مرادفاً لمسيرة البشر الحضارية على هذا الكوكب عبر الزمان، وترى أن كل ما حققه الإنسان، أو تطلع إليه بأمل، أو فكر فيه، جدير بالدراسة والتسجيل والبحث والفهم. ومن ثم فإن كل الأفعال البشرية، خيرا كانت أو شراً، حروباً أو إنجازات، ثقافة وفنا، أو زراعة

وصناعة، طموحاً أو يأساً، رفعة أو ضعة.. كلها جديرة بأن ينظر فيها الباحثون والدارسون علّهم يفهمون قصة الوجود الإنساني على هذا الكوكب والقوانين التي تحكم هذا الوجود.

بيد أن أهم ما تمخضت عنه هذه الثورة الصامتة أن التاريخ لم يعد علما ينتمي للماضي إلا من حيث موضوعه، ولكنه صار علما ينتمي للحاضر والمستقبل من حيث هدفه وفائدته.

ولم تعد مهمة المؤرخ أن يعيد «تصوير الماضي» وأن يحكي «ماذا» حدث، وإنما صارت مهمة المؤرخ أن يفهم «لماذا» حدث ما حدث، ومدى تأثير هذا الذي حدث في الماضي على حاضر الجماعة الإنسانية ومستقبلها. ولأن الدراسات التاريخية الحديثة تحاول أن تفهم الإنسان بوصفه فرداً في جماعة إنسانية، فإن المصادر التاريخية التقليدية لم تعد كافية لتحقيق هذا الفهم، ومن ثم كان لابد من البحث في «مناطق» أخرى غير تلك التي تعود عليها المؤرخون.إذ إن المصادر التاريخية التقليدية: الحوليات والمدونات التاريخية والوثائق والآثار وشهادات المعاصرين والمذكرات.. وغيرها، لم تعد هي فقط المصادر التاريخية المحترمة، فقد أخذ عدد متزايد من المؤرخين يبحث في «مناطق» وجدانية وعاطفية هي ما يتضمنه الموروث الشعبي الذي يمثل «القراءة الشعبية للتاريخ».

وقد صار الموروث الشعبي، بمختلف أجناسه القولية والتشكيلية، مصدراً مهما من مصادر الدراسات التاريخية، لاسيما في مجال التاريخ الاجتماعي. وكان هذا نتاجا طبيعيا لفكرة منطقية مؤداها أنه ليس من المعقول، أو المقبول، أن ندعي أننا نفهم مجتمعا ما دون أن نعرف شيئا عن وجدان أبناء هذا المجتمع، أو رؤيتهم لأنفسهم وللآخر، وتفسيرهم للأحداث التاريخية وآرائهم في الشخصيات التاريخية التي مرت عليهم أي الكيفية التي نظروا بها إلى أنفسهم في مرآة التاريخ ورؤيتهم لأحداث هذا التاريخ، وهو ما نسميه «القراءة الشعبية للتاريخ».

فهذه «القراءة» أقرب ما تكون إلى رؤية وجدانية جمعية للتاريخ وأحداثه وأبطاله. وتكمن أهمية المواد التراثية الشعبية، التي تشكل

مجمل القراءة الشعبية، في أنها تحمل ما يمكن أن نسميه «البعد الثالث» في الدراسات التاريخية. وتفصيل ذلك أن التاريخ، بوصفه نظاماً تعليمياً وأكاديميا بمفهومه التقليدي، يعتمد على دراسة حركة الإنسان في بعدها الرأسي الصاعد، أي من حيث موقعها الزمني، وفي بعدها الأفقي الممتد، أي من حيث موقعها المكاني. أما الموروث الشعبي الذي يدور حول نواة تاريخية، والذي يعيد بناء القصة التاريخية وفق الرؤية الشعبية، ويغير الأدوار والأماكن، ويعيد صياغة الأحداث لصالح الجماعة الشعبية فإنه يحمل ما يمكن أن نسميه «البعد الثالث» في الظاهرة التاريخية. فإن القراءة الشعبية للتاريخ تضيف بعداً ثالثاً يجسد الرؤية الوجدانية للتاريخ ويضفي عليها طابعا نفسيا وروحيا يكسبه الصفة الكلية الشاملة.

فقد ظل التاريخ زمناً طويلاً يعتمد على شهادات جزئية يستمدها من المصادر التقليدية، وظل المؤرخون يعتمدون على هذه الشهادات التاريخية الجزئية في محاولة إعادة تصوير الماضي وفق منهج استردادي صارم يحكي «ماذا» حدث. ولكن تغير الوظيفة الثقافية/الاجتماعية للتاريخ جعل هذا النمط من الدراسة التاريخية السردية غير كاف لإشباع الرغبة في المعرفة التاريخية، ومن ثم اعتمد المؤرخون على مصادر غير تقليدية لفهم ما حدث وتفسيره. فالموروث الشعبي يقدم لنا رؤية «كلية» للأحداث التاريخية، لأن الجماعة في رؤيتها للحدث التاريخي تقفز فوق التفاصيل وعلاقات الزمان والمكان، ولا تهتم إلا برسم صورة كلية حبلى بكل الرموز والمفاهيم الاجتماعية بذاتها فضلا عما تحمله في طياتها من حقائق تاريخية لا تحملها المصادر التاريخية التقليدية عادة. هذه الحقائق التاريخية «المسكوت عنها» في المصادر التاريخية التقليدية تحمل لنا رأي الناس في الأحداث والشخصيات التاريخية والأدوار التاريخية أيضاً. كما تحمل لنا الصورة التي تقبل بها الناس الحادثة التاريخية وتفسيرهم لها، وهذه كلها جوانب لا يمكن أن نجدها في المصادر التاريخية التقليدية.

فاذا كانت المصادر التاريخية التقليدية تحمل لنا جزءاً من الواقع التاريخي فإن الموروث الشعبي يحمل لنا جزءاً، أو جانباً، غير ملموس

من هذا الواقع التاريخي نفسه.

ويرى بعض الباحثين أن الموروث الشعبي موضوع علم تاريخي هو علم الفولكلور. وفي رأيهم أنه علم تاريخي لأنه يحاول كشف ماضي الإنسان من زاوية أخرى غير الزوايا التي يعمل فيها علم الآثار أو علم التاريخ مثلاً، ومن هذه الناحية نجد أن هناك بعض مناطق الالتقاء والتطابق بين علم الفولكلور وبعض فروع الدراسات التاريخية التي تهتم بتطور المجتمع، وإعادة بناء «التاريخ الروحي للإنسان» من خلال فحص إبداعاته التلقائية. وهو الأمر الذي يجعل الباحثين في علم الفولكلور، أو في علم التاريخ، يعكفون على دراسة الموروث الشعبي، الذي يشكل بالنسبة للمؤرخين نمطاً من أنماط قراءة التاريخ.

وإذا كان الموروث الشعبي يشكل أساس القراءة الشعبية للتاريخ، فإن من المثير أن نعرف أن كتب المؤرخين العرب، في عصور التألق الفكري في ظل الحضارة العربية الإسلامية، ضمت الكثير من عناصر الموروث الشعبي التي حرص أولئك المؤرخون على تسجيلها. وفي تصورنا أن هذه المادة «الشعبية» التي لايكاد يخلو منها كتاب من كتب التراث العربي، لم تكن حشوا فارغا على الرغم من أن قليلين من المؤرخين قرأوها قراءة نقدية، فقد كانت المادة التراثية الشعبية تشكل نوعاً من تقرير الرؤية الشعبية السائدة للأحداث التاريخية وأبطالها ومغزاها.

وفي رأي الدكتور محمد رجب النجار أن التراث الشعبي الذي جاء في كتب المؤرخين وأصحاب الموسوعات، من أمثال المقريزي والنويري والقلقشندي والعمري، كان ينقسم إلى قسمين كبيرين: أحدهما لايزال بوظائفه الحيوية والفكرية والنفسية والجمالية حياً فاعلاً ومؤثراً في بنية الفكر العربي حتى اليوم، وهو ما يسميه علماء الفولكلور «المأثورات الشعبية»، والثاني هو هذا الجزء من المادة، أو العناصر الفولكلورية التي تحجرت، أو توقفت وظائفها منذ زمن بعيد وتحولت إلى مجرد رواسب ثقافية احتفظت بها كتب التراث العربي ولم تعد لها من قيمة الآن سوى قيمتها الثقافية، وقد أطلق عليها النويري والقلقشندي وغيرهما مصطلح «الأوابد» او «أوابد العرب» دلالة على

أنها لم تعد حية وفاعلة.

وعلى أية حال، فإن هذا الوعي بقيمة عناصر «التراث الشعبي»، والاهتمام بتسجيلها يشي بأن دور «العناصر الشعبية» في الفكر التاريخي العربي كان واضحاً. إذ اننا لا نكاد نجد كتاباً واحداً من كتب التراث العربي يخلو من أثر، أو أكثر، من التراث الشعبي العربي، سواء في الكتب الموسوعية مثل: «نهاية الأرب في فنون الأدب» للنويري، و«صبح الأعشى في صناعة الإنشا» للقلقشندي، و«مسالك الأبصار في ممالك الأمصار» لابن فضل الله العمري، أو كتب الفتوح والجغرافيا، أو تقويم البلدان والرحلات وهي كثيرة ومثيرة، أو كتب فتوح البلدان وفضائل البلدان التي كتبها مؤرخو كل بلد من البلاد الإسلامية تفاخراً ببلدهم ومنافسة لعلماء البلاد الأخرى. وكان ذلك نمطاً من التأليف ساد في عصر ازدهار الثقافة العربية الإسلامية، وخلف لنا تراثا هائلا من المعلومات التاريخية والجغرافية والفولكلورية والأنثروبولوجية والاجتماعية والسكانية، فضلاً عن المعلومات المتعلقة بتواريخ المدن الإسلامية وتطورها. وفي طيات هذا كله نجد ملامح «القراءة الشعبية للتاريخ» جلية واضحة في الأساطير والحكايات الشعبية وأخبار الخوارق والمعجزات، التي يوردها مؤلفو تلك الكتب في سياق رواياتهم «التاريخية».

بل إن عناصر «التراث الشعبي» العربي هذه نجدها في الكتب التي تبدو مؤلفات تاريخية خالصة، مثل كتب التاريخ العام، وكتب التراجم والوفيات، وكتب السير التاريخية، وكتب الخطط «التي تجمع بين التاريخ والطبوغرافيا والاجتماع والجغرافيا»، والكتب ذات الموضوع الواحد، أي الرسائل التي كانت تشبه الأعداد الخاصة التي تصدرها الصحف والمجلات حالياً في مناسبة ما مثل «التبر المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك» للمقريزي، و«كوكب الروضة» للسيوطي، و«بذل الماعون في فضل الطاعون» لابن حجر، و«الفيض المديد في النيل السعيد» للسيوطي.. وغيرها حملت بين ثناياها الكثير من عناصر الموروث الشعبي.

كذلك فإن كتب الأدب، بطبيعة الحال، قد حملت لنا الكثير من

عناصر هذا الموروث الشعبي على الرغم من احتفالها بأدب الصفوة أو المتعلمين. فلا يكاد يخلو كتاب من عيون الأدب العربي في عصور التألق والازدهار من آثار هذه «القراءة الشعبية».

وإلى جانب هذا كله، نجد في تراث الثقافة العربية الإسلامية عدداً هائلاً من الكتب التي حملت بين دفتيها مادة تراثية خالصة، تمثلت في الأساطير، والسير الشعبية، والحكاية الشعبية والشعر والأزجال والبلاليق والألغاز.. وغيرها. وفي كل نمط من أنماط هذه الكتب التي حملت «الموروث الشعبي» العربي نجد نمطا من أنماط القراءة الشعبية للتاريخ، ففي روايات الإخباريين العرب القدماء مثل «وهب بن منبه» نجد طبقات خيالية نمت حول بذرة تاريخية حقيقية لتشكل أحد أنماط القراءة الشعبية للتاريخ، وفي «ألف ليلة وليلة» نجد نمطا آخر لهذه القراءة الشعبية ففي صفحات هذا الكتاب البديع تتردد أصداء الحروب ضد الروم، وأصداء الحروب الصليبية، كما نشعر بأنفاس الحياة الاجتماعية ونقرأ مصطلحاتها في ثنايا الرواية. وفي «ألف ليلة وليلة» أيضا نعرف رأي الناس في حكامهم وقضاتهم، ورؤيتهم للآخر من خلال تصويرهم لهذه الشخصيات، أما السير الشعبية فتشكل نمطاً مغايراً من أنماط «القراءة الشعبية» فسيرة سيف بن ذي يزن، وسيرة الظاهر بيبرس، والسيرة الهلالية، وغيرها، ليست سوى قراءات شعبية تتناول ظواهر تاريخية متنوعة من وجهة نظر الجماعة.

وهناك كتب تحمل مادة خالصة ذات طبيعة مغايرة مثل تلك المجموعات القصصية التراثية التي تنوعت اتجاهاتها مثل: «نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة» و«الفرج بعد الشدة» للتنوخي، وكتب النوادر والمسامرات، والأغاني، والكتب التي تحوي القصص العاطفي والاجتماعي، وقصص البطولة والفروسية وغيرها من ضروب الفن القصصي.

ويحفل تراث الثقافة العربية الإسلامية بالكثير من المؤلفات والكتب التي ضمت بين دفتيها مادة فولكلورية خالصة، مثل كتب الألغاز والأمثال والغرائب والعجائب، فضلاً عن كتب التصوف التي

تحـوي نوعاً من المادة الخيالية التي تـدور حول معجزات الصوفية وكراماتهـم، وقد ازدهر هذا النوع مـن التأليف في أعقاب مظاهر التدهور التي ألمت بالثقافة العربية الإسلامية بعد القرن التاسـع الهجري/ الخامس عشـر الميـلادي، وإن كانت قد وجدت قبل هذا القرن. ويضيق بنا المقام لو حاولنا تصنيف أنماط الكتابات التراثية التي نعتبرها ضمن ما نسميه «القراءة الشعبية للتاريخ». ولم تخضع هـذه الكتابات، حتى الآن لدراسـة منهجية منظمـة، وهو عمل لا يسـتطيع باحث فرد أن يقوم به، وإنما ينبغي أن يكون محل اهتمام مؤسسـة منظمة. وبقدر مـا كانت للكتب التي تحمل مادة شـعبية خالصـة رؤيتها الخاصة للظواهر والأحـداث، فإن المؤرخين الذين استخدموا المادة الشـعبية في كتبهم قد وظفوها في خدمة الهدف الذي ألفوا كتبهم مـن أجله. ففي كتب فتوح البلدان كانت الروايات الشـعبية تهدف إلى ترسـيخ فكرة أن الفتح الإسلامي كان خلاصا للشـعوب المقهورة مـن ناحيـة، وأن «البطولة» بمعناهـا الجهادي والإسـلامي كانت من أهم أسباب نجاح حركة الفتوح الإسلامية من ناحية أخرى.

ومن ينظر في أخبار فتوح الشام، أو فتوح مصر، أو غيرهما يجد أن هذيـن العنصرين كانا من أهم عناصر الرواية التاريخية العربية حول حركة الفتوح، وما أعقبها مباشـرة. كذلك كانت هناك عناصر فـي هذه الروايات تؤكد أن عنايـة الله كانت ترعى الفاتحين، لأنهم كانوا مثالاً للمجاهد الذي يسـعى في سبيل الله. ومن ناحية أخرى، نجـد في هذه الروايات قدراً كبيـراً من الخيال الذي يحمل أصداء الحكايات الشعبية الموروثة في البلدان التي تم فتحها، والذي يعكس ما تتركه الرواية الشفوية على التدوين التاريخي من آثار شعبية. فقد كانت أخبار الفتوح الإسـلامية وأحداثها متداولة بالرواية الشفوية طوال القرن الأول للهجرة على أقل تقدير (انظر الطبري، والبلاذري، وابن عبدالحكم)، ومن ثم تعرضت تلك الروايات الشـفوية للحذف والإضافـة في كل جيـل إلى أن تم تدوينها. ولأن الرواية الشـفوية تحتاج إلى قدر من الإثارة لشد الانتباه، اتسمت هذه الروايات بأنها

تحمل قدراً من الحكايات الشعبية التي لا يمكن للباحث أن يأخذها على عواهنها.

خلاصة القول إن «القراءة الشعبية للتاريخ» نوع من إعادة تفسير نفس الوقائع والأحداث التاريخية لصالح الجماعة. والسبب في ذلك أن المؤرخين في العصور القديمة «وفي العصور الحديثة أحيانا» ينسبون الفعل التاريخي إلى شخص الحاكم الفرد، ويقرأون الأحداث التاريخية من منظور ينسب إلى الحاكم كل فضل ويحول الناس إلى قطيع من الأغنام أو الماشية التي يقودها هذا الحاكم، ولأن هذا غير حقيقي من ناحية، ولأنه ضد طبيعة الأمور من ناحية أخرى، فإن «القراءة الشعبية» تعيد إثبات دور الناس صناع التاريخ الحقيقيين في الحدث، كما أنها تبلور المنظور الذي ينسب إلى الجماهير كل فضل تاريخي.



التاريخ والآثار... تكامل أم تفاضل؟! *

إذا كان الإنسان يوصف أحياناً بأنه صانع التاريخ، فإن المؤكد أنه أيضاً نتاج لهذا التاريخ نفسه.

التاريخ نظام معرفي لازم الوجود الإنساني في الكون، وشارك الإنسان في رحلته عبر الزمان، وتأثر بما جرى على الإنسان نفسه من تطوّرات خلال هذه الرحلة الطويلة التي لم تكتب فصولها النهائية بعد. فمنذ الأزل، كان توق الإنسان شديداً لمعرفة ماضيه وتسجيله.

ولعل هذا هو ما جعل الباحثين في الدراسات التاريخية يصفون التاريخ بأنه أكثر فروع العلم الإنساني ارتباطاً بالإنسان واقتراباً منه. وإذا كان يحلو للبعض أن يصف الإنسان بأنه «كائن تاريخي»، فإن المقابل الموضوعي لهذه العبارة هو أن «التاريخ علم إنساني»: بمعنى أن التاريخ هو العلم الذي يرتبط بالإنسان ويجري وراءه عبر عصور الزمان، محاولاً أن يفهمه وأن يُفهمه حقيقة الوجود الإنساني في الكون، كما أن التاريخ لا يسجل رحلة الإنسان في الزمان وحسب، ولكنه يحاول البحث عن تفسير يشرح الماضي وينير الحاضر، ويستشرف آفاق المستقبل. هذا التلازم بين الإنسان والتاريخ كشف عن نفسه في جوانب كثيرة: فمنذ البداية، اهتم الإنسان بتسجيل قصته في العالم. وما رسوم الكهوف التي تركها الإنسان الأول إلا محاولة باكرة في هذا السبيل. كذلك لجأ الإنسان إلى التاريخ لكي يحكي له عن ماضيه وعن أصول الأشياء والأفكار والنظم، ولما كان التاريخ لايزال يحبو في حجر الأسطورة، فقد جاءت الروايات

* العربي - العدد (٥٠٤) - نوفمبر ٢٠٠٠

التاريخية الأولى مثقلة بالأسطورة حتى قال بعض الباحثين إن الكتابات التاريخية الأولى هي أجرأ الأساطير.

وانتقل الإنسان في مدارج المدنية والحضارة من عصر إلى عصر، فعرف الكلمة المكتوبة والنار والعجلة، واستأنس النبات والحيوان، وبنى القرى والمدن، وأقام المجتمعات، وشرع القوانين، واهتدى إلى الحكومة والدولة، وتنوّع نشاطه في الكون وازدهر، إعماراً وحرباً، فنّاً وأدباً وعلماً، ديناً ولغة، بناء وزراعة وصناعة، وابتكر وجدّد، وثار وتمرّد، وأحرق ودمّر، ثم عاد ليخطو صوب الحرية والتقدم. وفي هذا كله طوّر الإنسان أدواته ونظمه المعرفية، وتطوّرت معه. وتخلص العلم رويداً رويداً من الأوهام والانحيازات، وتقدم صوب المعرفة الحقّة بخطوات أكثر ثباتاً. وتطوّرت علوم الإنسان ومعارفه حتى ملكه وهم «المعرفة اليقينية»، في القرن التاسع عشر، ثم عاد ليراجع علومه ويطوّرها ويتطوّر معها حتى ظن الإنسان أنه، بالعلم، على كل شيء قدير.

ولم يكن التاريخ، بطبيعة الحال، استثناء من ذلك التطوّر الطويل والمثير الذي خضعت له سائر علوم البشر، ومن رحم الأسطورة خرج التاريخ إلى رحاب العلم. ومن دائرة الحكاية والسرد، خرج إلى عالم السببية باحثاً ومنقّباً وطامحاً إلى الاهتداء لقوانين تفسّر سر الإنسان في الكون. هذه الرحلة الطويلة التي قطعتها المعرفة التاريخية، منذ نشأتها في رحم الأسطورة حتى تطوّرها العلمي المثير في العقود الأخيرة، كان هدفه معرفة الإنسان في حياته الاجتماعية، وداخل الإطار العام لثقافة المجتمع الذي ينتمي إليه. ولم يكن ممكناً أن تتطور المعرفة التاريخية في جانب واحد معين دون أن تتطور في سائر جوانبها. ومن ثم، فإن فلسفة التاريخ التي تبحث في اتجاه حركة التاريخ، والقوى الفاعلة في هذه الحركة، ومضمون التاريخ ومغزاه كانت تتطوّر بشكل يوازي تطوّر مناهج البحث في الدراسات التاريخية، والتي كانت تهدف إلى تطوير كيفية الحصول على المعلومات من المصادر المتاحة وتحليلها، وعرضها، ثم محاولة كشف العلاقة السببية داخلها، وصولاً إلى استنتاجات قد تفيد في تحقيق الهدف النهائي من الدراسة التاريخية.

وفي الوقت نفسه، كانت النقلة النوعية في مناهج البحث مصحوبة

باتساع مدى المصادر التي يعتمد عليها المؤرخ في استرداد الحدث التاريخي من ذمة الماضـي. وفي هذا الصدد، ظهرت الآثار لتسـد الفجوة المعرفية بـين بداية الوجود الإنسـان في الكـون، وبداية التسـجيل المكتوب لقصة هـذا الوجود. وصار مصطلح «ما قبل التاريخ» لا يعني شـيئاً أكثر من «ما قبل التاريخ المكتوب» بـل إن الاهتداء بالآثار في رواية الأحداث التاريخية صاحب الكتابات التاريخية منذ فترة طويلة، وقبل ظهور علم الآثار باعتباره علماً منظّماً في العصر الحديث.

فقـد كتب مؤرخون كثيـرون عن المباني الأثرية التي خلفها السـابقون. وصارت جهود علماء الآثار وكشـوفاتهم بديلاً مناسـباً عن التسـجيلات التاريخية المكتوبة، بل إنها في أحيان كثيرة كانت تمدّنا بمعلومات غفلت، أو تغافلت عنها، المصادر الأدبية التقليدية، وتنوّعت مصادر المعرفة التاريخية وصـارت أكثر ثراء بفضل ما وفّره علم الآثـار من معلومات تاريخية. ومن ناحيـة أخرى، حدثـت نقلة كمية في مجـال التراكم المعرفـي داخل علم التاريـخ نفسـه. وقد أدى هذا الوضع إلى فـرض نمط من التخصص في الدراسـات التاريخية بحيث انقسمت إلى فروع يهتم كل منها ببحث أنماط التطوّر الإنساني عبر التاريخ على مستوى بعينه، فظهر التاريخ الاجتماعي، والتاريخ الاقتصادي والتاريخ السياسي، والتاريخ العسكري، والتاريخ الفني، والتاريخ الثقافي، وما إلى ذلك.

ومع هذه التطورات، كان على المشـتغلين بالدراسات التاريخية أن يطوّروا مناهجهم وأدواتهم البحثية، وكان كل تطوّر على هذا المستوى يدفع بالدراسات التاريخيـة إلى تطوّر جديد. وهكذا كانت مناهج البحث، ومصادر الدراسـة التاريخية في علاقة جدلية بعلم التاريخ نفسه. ودخلت هذه الخطوات العقلية والاسـتدلالية التي اصطلح على تسميتها بـ «المنهج» في بنية العلم الأساسية، ولم تكن مجرد ممارسـة عقلية منفصلة عن علـم التاريخ الذي حمل تجربة الحضارة الإنسانية وقصة الإنسان على الأرض - والحاصل أن أركان المعرفة التاريخيـة جميعها قد خضعت لنوع من التفاعـل الداخلي يحتّم علينا رصد مظاهره، أو رصد بعضه على الأقل.

وربما يكون مناسـباً أن نتخذ من آثار عصر سـلاطين المماليك في مصر دليلاً على أهمية الآثار في إثراء مصادر البحث التاريخي.

لقد مدّت الاكتشافات المهمة التي توصل إليها علم الآثار نطاق معرفتنا التاريخية بالنشاط الإنساني إلى أغوار سحيقة في الماضي لم يكن ممكناً معرفة شيء عنها اعتماداً على المصادر المكتوبة وحدها. وعلى أي حال، فإن علم الآثار، وعلم الأنثروبولوجي، قد أمدّانا بقدر من المعلومات عن سائر جوانب حياة الإنسان قبل الكتابة يفوق كثيراً ذلك القدر الذي وفّرته المصادر المكتوبة عن فترات أكثر حداثة، ومن ثم لم يعد مقبولاً أن نستخدم الاصطلاح المضلل «ما قبل التاريخ»، إلا إذا كان المرء يقيّد مفهومه للتاريخ في إطار كونه فرعاً من فروع الأدب، والأهم من ذلك أن دور علم الآثار في إثراء المعرفة التاريخية لم يتوقف عند حدود فترة ما قبل الكتابة، ولكنه امتد إلى كل الفترات التاريخية ليمثّل مصدراً رئيسياً من مصادر المعرفة التاريخية.

ولست أتصوّر أن الباحث في تاريخ مجتمع ما يمكن أن يعتمد على المصادر التاريخية المكتوبة وحدها لفهم هذا المجتمع، فالكتابات التقليدية التي كتبها المؤرخون كتبت بقصد أن تكون «تاريخاً» أي لكي تسجّل للأجيال القادمة شهادة كتابها على عصرهم، ومن ثم فإنها مشوبة بكل عيوب «القصد» و«التعمّد»، فضلاً عن أنها كتبت بعد وقوع الأحداث وتلوّنت بوجهة نظر كاتبها، أو على الأقل بزاوية الرؤية التي ينظر فيها إلى الأحداث، وهذا ما يجعل من كتابات المؤرخين مجرّد شهادات، أو رؤى جزئية، تكشف عن جانب ولكنها لا توضح الجوانب كلها. ولذلك فإن الباحث في كتابات المؤرخين لابد أن يعمد إلى المقابلة والتدقيق والتحقيق في محاولة لإعادة بناء صورة الماضي.

بيد أن التطوّرات المهمة التي جرت في مجال الدراسات التاريخية جعلت مصادر المؤرخ تمتد لتشمل التراث الشعبي، والفن، والأدب، والشفاهيات، فضلاً عن الآثار بكل أشكالها ومستوياتها، وربما امتازت هذه المصادر بميزة أساسية هي أنها لم تكن موجودة بقصد أن تكون تاريخاً، ولكنها في معظم الأحيان جاءت نتاجاً تلقائياً عفوياً مثل الموروثات الشعبية القولية والتشكيلية - بشتى صنوفها - أو كان الهدف منها اجتماعياً، أو ثقافياً، أو دينياً مثل المنشآت الأثرية «الأسواق والخانات والقياسر والأسبلة والمساجد والمكاتب».

صحيح أن بعض الآثار قصد بها أن تكون نوعاً من التاريخ، أو إعطاء انطباع ما للأجيال القادمة عمّن شادها. ولكن أنماطاً أخرى كثيرة من الأعمال الفنية ذات الاستخدام المنزلي، أو الحرفي، أو المهني تكون ذات دلالات مهمة بالنسبة

للمؤرخ العامل في حقل التاريخ الاجتماعي.

إن الناظر في تراث عصر سلاطين المماليك والعصر العثماني من وجهة نظر الآثار، لابد أن يخرج بانطباع أولي مؤداه أن هذا العصر من عصور التديّن الشديد من ناحية، والعظمة والرفاهية من ناحية أخرى. بيد أن النظرة المتأنية سوف تكشف عن حقائق مناقضة تماماً للانطباع الأولي، ذلك أن كثرة المنشآت والعمائر التي خلفها عصر سلاطين المماليك كانت قناعاً سياسياً وواجهة دينية لحكم قام على أساس أن «الحكم لمن غلب» ومقارنة المصادر التاريخية بالآثار التي بقيت من ذلك العصر تكشف عن أن الواجهة الدينية كانت ضرورة سياسية في بداية العصر لتبرير حكم أولئك المجلوبين عبيداً في طفولتهم، ثم باتت «عادة» سياسية لا تعني شيئاً، بل إن الكثير من هذه العمائر بُنيت بالمصادرة، وباستخدام السخرة، والاستيلاء على ممتلكات الناس (انظر إلى ذلك المسجد الذي بناه أحد السلاطين على أرض مغتصبة، واستولى على الأبواب والأعمدة من مساجد أخرى، ثم سخر الناس بالقوة في العمل لبنائه، فأسماه الناس في القاهرة، على سبيل التورية والسخرية، المسجد الحرام).

إن المصادر الأخرى تحدثنا عن الحياة الاجتماعية في مصر زمن سلاطين المماليك لتكشف عن حقيقتين مهمتين: أولاهما أن التديّن لم يكن من شيم حكّام ذلك الزمان بشكل عام، وثانيتهما أن الرفاهية والفخامة والأبّهة كانت وقفا على الحكام ولم تكن من نصيب المحكومين في ذلك الزمان أيضاً.

هكذا، إذن، يمكن للآثار أن تكون مصدراً مهماً من مصادر البحث التاريخي بشرط ألا نأخذها كما هي، وأن نحاول «قراءتها» في ضوء المصادر الأخرى. ومن جهة ثانية، فإن الملابس وأدوات الزينة، والأدوات المنزلية، وأدوات الكتابة، وجلود الكتب، والسيوف، والأدوات المعدنية، والبيوت، والأثاث... وما إلى ذلك يمكن أن يقدم صوراً حيّة وصادقة عن المجتمع الذي نهتم بدراسته، والآثار الكثيرة التي تمتلئ بها مصر من العصر المملوكي والعصر العثماني تقدم لنا زاداً مهماً لدراسة الفن، والحرف، والثقافة، والبناء الاجتماعي وأحوال الأسرة، والدور الاجتماعي للفرد والطائفة، ومكانة المرأة وأحوالها، فضلاً عن الذوق العام ومدى رفاهية، أو عدم رفاهية المجتمع.

واللافت للنظر حقاً أن الآثار المتعلقة بالناس في حياتهم اليومية عادة ما تشكّل مصدراً مباشراً وسلساً للمؤرخ يستقي منه معلومات كثيرة عن المجتمع

الذي يدرسه، فالمنازل تكشف الكثير عن حياة الأسرة والعادات الاجتماعية، ومكانة المرأة، وعلاقة الأسرة بالمجتمع من حولها، كما أن المصنوعات الخشبية تكشف عن جوانب أخرى. وينسحب هذا القول على كل الآثار المتعلقة بالجوانب الاجتماعية، فإذا ما ارتبطت الآثار بالحاكم، كان فيها قدر كبير من الاصطناع المراوغ، والرغبة الكاذبة في إعطاء انطباعات تخالف الحقيقة، فكم من آثار عظيمة نسبت لحكّام أذاقوا شعوبهم مرارة الحرمان والذل وكرّسوا كل الموارد العامة لذواتهم. وعلى المؤرخ الذي يتعامل مع مثل هذا النمط من الآثار أن يقارن ما تقدمه من معلومات بما هو متوافر في المصادر التاريخية الأخرى.

وربما يكون من المناسب أن نقترح دراسة آثار السلطان الناصر حسن بن قلاوون، والسلطان قنصوة الغوري لتبيان مدى التناقض بين العظمة الظاهرة في مدرسة السلطان حسن، والوباء الذي تعرّضت له البلاد على مدى عامين في حكمه نزل بالبنية السكانية إلى درك مخيف، كما أدى على المدى الطويل - مع أسباب أخرى - إلى انهيار الدولة المملوكية، كما أن مجموعة الغوري لا تنسجم أبداً مع حقيقة أن حكمه كان قد انتهى بالفعل قبل معركتي مرج دابق والريدانية، بسبب خراب موارد البلاد الاقتصادية، وتدهور المجتمع، وتداعي البناء السياسي للدولة المملوكية.

أما ما يتعلق بالمجتمع نفسه، فإننا نقترح دراسة عدد من الآثار المتعلقة ببعض الحرف، مثل تكفيت النحاس بالذهب والفضة، وتطعيم الأخشاب، وتزيين الأثاث المنزلي وغيرها من حرف الرفاهية لكي نرى أن عدداً كبيراً من هذه الحرف كان قد اختفى قبل الغزو العثماني لمصر بثمانين عاماً على الأقل، ولكي نضع أيدينا على حقائق التطوّر التاريخي للمجتمع المصري طوال عصر سلاطين المماليك.



القراءة الدينية للتاريخ *

ثمة علاقة جدلية بين الإنسان والتاريخ، فالإنسان هو صانع التاريخ من ناحية، كما أن التاريخ يصنع الإنسان على نحو ما. هذه العلاقة الجدلية بين الإنسان والتاريخ هي التي جعلت تاريخ المعرفة التاريخية موازياً لتاريخ الإنسانية نفسه، إذ إن كل تطوّر جرى على الإنسان طوال وجوده في هذا الكون كان مصحوباً بتطوّر مماثل في المعرفة التاريخية، ولأن الرغبة الطبيعية في الإنسان لمعرفة أصول الأشياء والظواهر والعلاقات التي تحكم حياته الاجتماعية قد دفعته إلى البحث في الماضي، فإن (قراءته) لهذا الماضي اختلفت من عصر إلى آخر بسبب تطوّر أدوات الإنسان المعرفية.

كانت «القراءة» الأولى للتاريخ هي «القراءة الأسطورية»، وهذه «القراءة» كانت بمنزلة النواة التي نبتت منها شجرة المعرفة التاريخية بكل تجليّاتها عبر عصور التاريخ الإنساني.

وعلى الرغم من كل الرموز والدلالات والصياغات الخيالية التي أثقلت هذه «القراءة الأسطورية للتاريخ»، فإنها كانت تدور حول «واقع تاريخي»، بيد أن نقص المعلومات والتسجيلات التاريخية دفعت الإنسان إلى ترقيع النقص في ذاكرة التاريخ بهذه الصياغات الأسطورية، ولذلك اختلطت محاولات الإنسان الأولى لتسجيل تاريخه بالأساطير التي كانت هي «القراءة» الأولى للتاريخ الإنساني، وكانت تلك «القراءة» ذات سمة تبريرية تحاول تفسير خضوع الإنسان للملوك الذين زعموا أنهم

* العربي - العدد (٤٩٦) - مارس ٢٠٠٠

يتحـدرون من نسـل الآلهة، أو أنهم ضمن حكومـات الآلهة. وفي هذه «القراءة» كانت الأسـطورة تحكم التاريخ، لأن الأسـطورة كانت حكاية مقدّسة تلعب أدوارها الآلهة وأشباه الآلهة، على حين كان البشر وسيلة وأداة بيد الآلهة. بيد أننا لا ينبغي أن ننسـى أن الكثير من آلهة العالم القديم جاءوا من أصول بشرية، أي أنهم كانوا ملوكاً أو أبطالاً أو أفراداً مشـهورين. ثم حوّلتهم الجماعات الإنسانية في أسـاطيرها إلى آلهة لسبب أو لآخر.

ثـم مضى الزمان بالإنسـان، وحدثـت تغيّـرات موضوعية كثيرة أدت إلـى نقلة كمية ونقلة نوعية فـي المعرفة التاريخية، فقد أتاحت الكتابـة والتسـجيلات التاريخية كمّاً كبيراً مـن التراكم المعرفي عن حقائق التاريخ الإنساني. وأدى هذا بدوره إلى نقلة نوعية في المعرفة التاريخية، وتقدم العقل البشـري، بحيث بات مستعداً لقبول رسالات السـماء، وجاءت الأديان تقدم إجابتها عن السـؤال المضني (لماذا)، ومن هنـا، جاءت (القراءة الدينية) للتاريـخ. وينبغي أن ننتبه إلى أن الأديان كلها قد حملت (مادة تاريخية) في كتبها المقدّسـة من ناحية، كما أنها بلورت نوعاً من (فكرة التاريخ) الخاصة بها من ناحية أخرى. وهذه (القراءة الدينية للتاريخ) اختلفت من دين لآخر بطبيعة الحال، وكان هذا الاختلاف نابعاً من رؤية كل دين للإنسـان ودوره في الكون وعلاقته بالآخر، كما أن (القراءة الدينية) اختلفت في هدفها من دين إلى دين آخر.

فقد ركزت القـراءة اليهودية للتاريخ على فكـرة الاختيار والوعد المقدس، إذ إن كُتّاب أسفار العهد القديم اليهودية وضعوا التاريخ في إطار يمكن تفسـيره بما يخدم الأهداف الدينية اليهودية، حقيقة أن الكتابـات التاريخية العبرانية تمثّل مرحلـة اختلاط الفكر التاريخي بالفكر الديني. بيد أن التسجيلات العبرانية الأولى قد سارت شوطاً نحـو توضيح الدور الإنسـاني في التاريخ، وتقليـل دور الآلهة الذي كان مسـيطراً في القراءة الأسـطورية، ومن ناحية أخرى، فإن فكرة الاختيار (أي اعتقاد اليهود أنهم شـعب الله المختار) جعلتهم يسجّلون في كتبهم المقدّسـة أخباراً عـن تدخل الرب في توجيه حركة التاريخ

لمصلحتهم.

ولأن فكــرة التاريخ لــدى اليهود تدور حول فلســفة غائية هدفها طمأنة اليهود إلى الوعد المقدس بالأرض (سفر التكوين ١٣:٣٥) فإن (القراءة اليهودية) صاغت أحداث التاريخ وفق النموذج اليهودي وفي إطار فلســفة التاريخ اليهودية التي تؤكد أن الرب ســوف يتدخل في النهاية لمصلحة شعبه المختار!

وهنــاك عدد كبير مــن العلماء والباحثين يــرون أن اليهودية ديانة تطــوّرت بفضل الميراث الثقافي للمنطقة، وربمــا تكون ديانة (آتون) التوحيدية في مصر القديمــة قد أعطت اليهودية دفعتها الأولى، ثم تطوّرت بعد ذلك بفعل المؤثرات الثقافية السائدة في المنطقة العربية، ويبدو ذلك واضحاً في محتــوى الكتب التاريخية في التوراة، فتاريخ بني إســرائيل كما تصوّره صفحات التــوراة مليء بالحروب والدماء، ولكن أســفار التوراة فسّــرت هذه الأحداث التاريخية تفسيراً يخدم الغايــات الدينيــة اليهوديــة، ويتبلور هــذا الاتجاه تماماً في ســفر الرؤيا الذي حاول المفسّــرون اليهود أن يخرجوا منه بتقسـيم زمني لتاريـخ العالم ينتهــي بتدخل الرب لإنقاذ شــعبه المختــار وتدمير أعدائهم.

ومــن ناحيــة أخرى، فإن (ســفر الملوك) يمثل فكــرة التاريخ لدى اليهــود خير تمثيل، إذ إن كاتب هذا الســفر يحاول إقناع اليهود بأن الإخــلاص الديني له قيمتــه، وذلك عن طريق وضــع أمثلة تاريخية تذكّرهم بالمصائب التي حلت بهم عندما تخلوا عن دينهم، ومن يتأمل المادة التاريخية الواردة في أسفار التوراة الخمسة، وفي أسفار العهد القديم بشــكل عام، يدرك أن النظرة اليهوديــة إلى التاريخ ترى فيه تاريــخ بني إســرائيل أولاً، ثم تاريــخ (الأغيــار) أو الأمميين، (بقية البشرية) بعد ذلك.

وفكــرة التاريخ اليهودي تبلور اعتقاد اليهود بأن هدف التاريخ هو تشــييد مملكة الرب فــي أرض الميعاد بيد (المخلّص) الذي ســيأتي في آخر الزمان، وقد فسّــرت (القراءة) اليهودية للتاريخ كل الأحداث التاريخية التي مرت عليهم تفسيراً يناسب هذه الفكرة.

أمـا (القراءة المسـيحية) للتاريـخ، فكانت قراءة غائيـة ذات هدف مستقبلي أيضاً، ولكن سياقها مختلف تماماً، فالإنسان من وجهة النظر المسـيحية يحمل ذنب الخطيئة الأولى في حياتـه الدنيا، وهي مرحلة وسـطى ينبغي أن يسعى الإنســان أثناءها لتحقيق الخلاص. فالحياة مرحلة تتوسط مجيء المسيح الأول وحادثة الصلب، ومجيئه الثاني في آخر الزمان لتدمير مملكة الشـر والقضاء على الدجال، وإقامة مملكة الرب التي سـتضم كل المؤمنين. وقد جاء المسـيح لخلاص البشـرية، وتجسّد بشراً بإرادته ورضي لنفسه بالصلب فداء للبشر، وعلى المؤمنين بـه أن يتبعوا نهجه في التضحية بالجسـد والمادة وصولاً إلى الخلاص والسـعادة الروحية، ومن ثم، فإن (القراءة المسـيحية للتاريخ) ترى أن تاريخ البشرية قبل المسيح كان تمهيداً لقدومه، وأن تاريخ البشرية بعده سعي للخلاص وانتظار لقدومه الثاني.

وهكذا، ترى (القراءة المسـيحية) في التاريخ كتاباً كتب الرب فصوله وليس للإنسـان فيه أي دور إيجابي، وعليه انتظار ما تسـفر عنه إرادة الرب، ومنـذ البداية ظهر هذا الاتجاه في كتابات أيوزيبيوس أسـقف قيصرية وأوغسـطين معلم المسـيحية الكاثوليكية، ثم رسخ في كتابات مؤرخي العصور الوسطى في أوربا.

وقد تمثلت فكرة التاريخ المسيحية الكاثوليكية في كتابات أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م)، الذي يُعتبر المعلم الأول للكنيسة الكاثوليكية، ففي سياق دفاعه عن المسـيحية إزاء الهجوم الذي شـنّه العلمـاء الوثنيون عليها وضـع خطوط فكرة التاريـخ الكاثوليكية، كما وضع التقسـيم الزمني لتاريخ العالم من وجهة نظر الكنيسـة الكاثوليكية، وقسّـم أوغسطين تاريخ العالم إلى سـتة عصور قياسـاً على الأيام التي خلق الله العالم فيها من ناحية، وقياسـاً على عمر الإنسـان الفرد بمراحله الست من الطفولـة حتى الموت، هذه الفكرة التي أرسـاها أوغسـطين في كتابه (مدينة الله) سادت القراءة المسيحية لتاريخ العالم بشكل جعل مؤرخي العصور الوسـطى في أوربا يخضعون لها تماماً في كتاباتهم، ويرزحون تحت وطأة صورة قاتمة للتاريخ الإنسـاني الذي يبدأ بالخطيئة الكبرى والطرد من الجنة، ويستمر في الحياة الدنيا في شكل المأساة المستمرة

التـي تنتهي بالخلاص على النمط الذي حدده المسـيح الذي ضحى بجسـده ليكون فادياً ومخلّصاً للبشـرية، وكان لابـد لأولئك المؤرخين الكاثوليك أن يضعوا مؤلفاتهم داخل إطار هذا التصوّر.

وبسـبب سيطرة فكرة التاريخ الكاثوليكية على مؤرخي أوربا العصور الوسطى الذين وجّهوا طاقاتهم صوب كتابة نمط من الكتابة التاريخية يمكن أن نسـمّيه (التاريخ المعاصر)، فقد كتبـوا الحوادث الجارية في زمانهم وكانوا شـهود عيان لها، بيد أنهم حاولـوا قولبة تلك الأحداث داخـل (القراءة الكاثوليكية) للأحداث، وكانـت النتيجة أنهم لم يدوّنوا الحـوادث التاريخية كما جرت بالفعـل، وإنما كما كان ينبغي لها أن تحدث لكـي توافق (القراءة) الدينية لها. وفي سـبيل ذلك، ضحّوا بالأحداث التاريخية الوضعية في سبيل رسم النموذج الكاثوليكي للتاريخ، ولم يكن ذلـك ناتجاً عن جهلهم بالأحداث، وإنما كانت الرغبة في قولبة التاريخ داخل قالب (القراءة الكاثوليكية) هي السـبب في ذلك، ففكرة التاريخ الكاثوليكية تقوم على أسـاس أن الناس في التاريخ يخضعون لسـلطة أعلى منهم، وحركتهم في التاريخ ليست سوى تنفيذ للإرادة الإلهية التي وضعت بداية التاريخ ونهايته.

مـن ناحية أخـرى، كان أهم مؤرخـي العصور الوسـطى في أوربا الكاثوليكيـة مـن الرهبان ورجال الكنيسـة الذين تولـوا قيادة الحياة الفكرية والثقافية عموماً، وكان الرهبان منهم، بشكل خاص، هم الذين كتبوا المؤلفات التاريخية، وكانت القرون الباكرة من العصور الوسـطى فتـرة تدهور واضمحـلال في مجـال الكتابة التاريخيـة وفهم حركة التاريخ، ومن ثـم جاءت (القراءة الكاثوليكية) لتاريخ الإنسـانية حبلى بالعناصـر الغيبية التي أوكلوا إليهـا الدور الحقيقي في توجيه أحداث التاريخ. كذلك كانت الدعاية للملوك الذين ناصروا الكنيسـة من ضمن العوامل التي حكمت التدوين التاريخي في أوربا العصور الوسـطى، إذ تجلت مؤشـرات الدعاية في أشـد صورها فظاظة وخشونة في سير الملوك الأوربيين آنذاك، فإذا كان الملك من أنصار الكنيسة نجد صورته في الكتابات التاريخية تقليداً واضحاً لكتاب (حياة قسـطنطين) الذي وضعه أيوزيبيوس لتمجيد الإمبراطور الذي ناصر الكنيسـة المسيحية

ونصرها، أما إذا كان من أعداء الكنيسة، فإن المؤلف يجعله فريسة لكل الشرور التي يصبّها الرب على أعداء الكنيسة.

وتمثلت عيوب (القراءة الكاثوليكية) للتاريخ في أوربا العصور الوسطى في قلة وسائل البحث وغياب الوعي والإيمان الأعمى بروايات شهود العيان، ومن ناحية أخرى، تضمنت هذه (القراءة) عناصر غيبية اعتقد كاتبوها أنها من وسائط السببية في الظاهرة التاريخية، بيد أنه من العدل أن نشير إلى أن هذه العيوب كانت نتاجاً لظروف المجتمع الأوربي نفسه آنذاك، فقد انحصر التعليم في الأديرة بشكل يكاد يكون مطلقاً، ومن ثم كانت انحيازات الرهبان الدينية وراء هذا القصور الواضح في (قراءتهم) للتاريخ على نحو ما يتضح من الحقيقة القائلة بأن معظم مؤلفات التراث التاريخي الأوربي في العصور الوسطى كان من نتاج الأديرة.

و (القراءة الإسلامية) للتاريخ تختلف بشكل جذري عن كل من (القراءة اليهودية) و(القراءة المسيحية) لتاريخ البشرية، ذلك أن فكرة التاريخ، كما يجسّدها القرآن الكريم، تجسيد للتصوّر الإنساني عن رسالة الإنسان في الحياة ودوره في الكون. فالإنسان هو خليفة الله في الأرض وفقاً للتصوّر الإسلامي، وقد تحمل أمانة إعمار الأرض وبناء الحضارة ونشر الحق والعدل في ربوعها وفق سنة الله. ولكي يتمكن الإنسان من أداء الأمانة، ينبغي عليه أن يتعرف على ذاته من خلال رصد الماضي الحضاري للبشر والبحث في ثناياه بهدف معرفة سنة الله التي خلت في عباده ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

ويلفت النظر هنا أن فكرة التاريخ في القرآن الكريم تقوم على أساس أن التاريخ فعل إنساني في التحليل الأخير، إذ إنه نتاج لتفاعل الإنسان مع بيئته في إطار الزمان، كما أن التاريخ، من ناحية أخرى، خير وسيلة لكشف ماهية الإنسان، ولذلك نجد المادة التاريخية في القرآن الكريم تحكي قصة الأقوام والحضارات التي شهدها تاريخ البشر عبر الزمان، مثل قوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط ومدين وآل فرعون وبني إسرائيل وغيرهم، بهدف إثارة الفكر البشري ودفعه إلى التساؤل والبحث عن الحق باستمرار، وبعبارة أخرى، دفع الإنسان إلى البحث عن الأسباب

التاريخية لما جرى.

وقد أدت فكرة التاريخ الإسلامية إلى تطور مهم في (قراءة) المؤرخين المسلمين لتاريخ الإنسانية، إذ راحوا يفتشون في قصة الإنسان على الأرض باعتبار أن التاريخ أحداث وضعية من صنع البشر وهم مسئولون عنها. ومن خلال المادة التاريخية الواردة في القرآن الكريم يمكن الخروج بنتائج من دراسة التاريخ الإنساني، فالقرآن يصوّر في وضوح شديد أن ثمة قوة كامنة في الحق، وأن الفشل مصير الباطل في النهاية، فما يناله الإنسان يكون نتيجة طبيعية للدور الذي مارسه، كما أن التغير التاريخي لا يحدث فجأة، وإنما ينتج عن تراكم بطيء عبر الزمان للأسباب التي تؤدي إلى هذا التغير التاريخي.

وهنا نلاحظ أن الفكرة القرآنية تقول إن التاريخ لا يجرى اعتباطاً، كما أن حركته ليست حركة عشوائية، وإنما هي محكومة بسنن وقوانين منذ الأزل، وإلى يوم القيامة، بيد أن هذه السنن والقوانين التي وضعها الله لا تمنع الإنسان من أداء دوره التاريخي، وإنما تجعله مسئولاً عنه لأن الله ميّزه بالعقل والحرية.وفي هذا الصدد، نجد آيات كثيرة في القرآن تؤكد أن التاريخ مستودع للعظات والعبر التي يجب على الإنسان أن يبحث عنها في أخبار الأمم الماضية، وهناك حقيقة يؤكدها القرآن تقول إن الفعل الإنساني في التاريخ سبب له نتائجه التي يتحدد بها مصير الجماعة الإنسانية.

هذه الرؤية التربوية الأخلاقية للتاريخ فرضت نفسها على المؤرخين المسلمين وجاءت (قراءة التاريخ الإسلامية) تجسيداً لها، ولما كانت الخلفية الثقافية للمؤرخين المسلمين قائمة بالضرورة على أساس من المفهوم القرآني، فقد كان من الطبيعي أن ينبع فهمهم للجدوى الأخلاقية/التعليمية للتاريخ من هذه الخلفية.

وقد جسّد ابن خلدون في مقدمته الشهيرة هذه الرؤية بقوله: (اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جمّ الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدنيا والدين).

وعلـى أي حال، فإن (القراءة الإسـلامية) للتاريـخ ظلت تركّز على الجانب التعليمي التربوي، وتجلى ذلك واضحاً في أن المؤرخين المسلمين، علـى مدى عصور الثقافة العربية الإسـلامية، ظلـوا داخل إطار هذه (القراءة) التي ترى التاريخ أداة في خدمة الجانب الأخلاقي والتعليمي في المجتمع المسلم، بل إن منهم من قسّم ما أسماه (فوائد التاريخ) إلى قسمين: أحدهما دنيوي والآخر أخروي، بيد أن هذا التقسيم لم يخرج عن نطاق العظة والعبرة والمعنى الأخلاقي والمغزى التربوي الكامن وراء الأحداث التاريخية، مما يجعل الحياة ناجحة في الدنيا، ويضمن حُسن الثواب في الآخرة.

هذا الجانب العقيدي ترك تأثيراته الواضحة على (القراءة الإسلامية للتاريخ)، وهي قراءة ركزت على مسـئولية الإنسان في الفعل التاريخي من ناحية، كما ترك بصماته الواضحة على التطوّر الإيجابي في التدوين التاريخي عند المسلمين من ناحية أخرى.

وهذه قصة أخرى.



المأثور الشعبي.. هل يبقى؟ *

لست أدري لماذا ارتبط المأثور الشعبي في ذهني بعصور ما قبل ثورة التكنولوجيا. وكلما تمعنت في هذا الموقف العقلي والنفسي راودني سؤال ملح يقول: هل يبقى المأثور الشعبي بعد كل هذا الذي جرى في وسائل الإعلام والاتصال والمواصلات؟!

إن إعادة التفكير جعلت السؤال يترنّح بفعل تاريخ الإنسان مع مخترعاته: فالإنسان الذي أوهمته مخترعاته بأنه قد سيطر على الكون والطبيعة، لايزال بحاجة إلى نوع من التفسير الداخلي الذي يرضيه لكل ما حوله من مظاهر، وأن السمة العقلانية المفرطة التي تكسو سطح الحياة المعاصرة وقشرتها تخفي وراءها أشد ضروب الخرافة والأسطورية والخيال الذي صاحب عقل الإنسان منذ طفولة التاريخ حتى الآن. كما أن التفسير الذاتي الذي يلبي طلبات العقل الجمعي للأحداث والظواهر لايزال يحتفظ بقصب السبق على كل تفسير عداه. ويتطلب شرح هذا الذي ذهبت إليه بفكري وتأملاتي أن نعود القهقرى في رحاب التاريخ الإنساني لكي نختبر مدى صحته أو فساده.

لقد كانت الكتابة أعظم ابتكارات الإنسانية التكنولوجية على الإطلاق، إذ إن الكتابة نقلت الكلام واللغة، وسيلة التخاطب والتواصل ونقل العلم، من حيز المسموع إلى حيّز المرئي. وصارت اللغة الوعاء الحافظ لتاريخ التطور الإنساني برمته. وكان يمكن أن يختفي المأثور الشفاهي تدريجيا مع انتشار الكتابة التي عرفها الإنسان منذ أكثر من خمسة آلاف سنة.

* العربي - العدد (٥١١) - يونيو ٢٠٠١

ولكـــن ما حدث كان عكس ذلك تماماً، فقد اســتمرت الشــفاهية تؤدي دورها بأكثر من الدور الذي تؤديه الكتابة.

ولما كان المأثور الشفاهي هو البذرة الأولى التي نما منها المأثور الشعبي بكل أشكاله وأجناســه، فإن الكتابة لعبت دورها في حفظ جزء مهم من المأثور الشــعبي لدى كل الشعوب في شكل الأساطير والملاحم والقصص الخيالية والشعر والغناء الشعبي. وما إلى ذلك من الأشكال التي اتخذها المأثور الشعبي.

وظلت الشــفاهية تلعب دورها كاملاً لـــدى طبقات اجتماعية عدة، بل ولدى شعوب بأكملها لم تعرف الكتابة ولم تستخدمها على الإطلاق حتى اليوم، ومن المعروف أنه من بين أكثر من ثلاثة آلاف لغة يتكلمها البشـــر اليوم لا نجد أكثر من ثمان وســـبعين لغة فقـــط لها أدب مكتوب. ويعني هذا، في التحليل الأخير، أن المأثور الشـــعبي المرتبط بالشفاهية إلى حد كبير لايزال موجوداً لدى الجماعات البشرية التي تستخدم مئات اللغات التي لم تعرف طريقها إلى الكتابة حتى اليوم.

ولكـــن، هـــل يعني هـــذا أن المأثور الشـــعبي مرتبط عضويـــاً باللغات الشـــفاهية؟ لم يكن هذا الخاطر وارداً على الإطلاق، لأن أكثر الشـــعوب حفظاً لمأثورها الشـــعبي هي تلك الشعوب صاحبة اللغات المكتوبة. وهذا ما سنعود إليه تفصيلاً فيما بعد.

علـــى أي حـــال، فإن ظهـــور الطباعة كان يمكن أن يكـــون خطوة نحو تلاشي المأثور الشعبي لو أن الأمر مرتبط، حقاً، بالتطور التكنولوجي في تاريخ الإنســـان وليس مرتبطاً بالتركيب العقلي والنفسي للإنسان ذاته، ذلك أن الطباعة أتاحت نشـــر المعارف على نطاق واســـع، كما أشـــاعت معرفة الكتابة والقراءة بين فئات اجتماعية أوســـع. وإذا كانت الشفاهية قـــد ظلت موجودة في زمن الكتابة اليدوية والنســـخ اليدوي، باعتبار أن الحفـــظ والتداول الشـــفوي للعلوم والمعارف كان مـــن الفضائل الثقافية آنذاك، بسبب ظروف النشر المحدود للمخطوطات، فإن الشفاهية ظلت قائمة بين فئات اجتماعية واسعة بسبب الأمية والحرمان من تعلم القراءة والكتابة.

وكانت هناك أســـباب اجتماعية – نفســـية أخرى وراء استمرار وجود

المأثور الشعبي حتى بعد التطوّر الهائل الذي أحدثته الطباعة. فقد ظلت الجماهير المحرومة من المشاركة في صياغة شكل حياتها والقرارات التي تؤثر على هذه الحياة تحتفظ لنفسها بحق إعادة تفسير الأحداث والظواهر التي تجري من حولها، بل وإعادة تشكيلها، لتتناسب المطالب النفسية التعويضية للعقلية الجمعية للجماهير من ناحية، ولإبراز دور الجماهير وقيمها ومثلها العليا من ناحية أخرى. ولم يحدث أن أثرت الكتابة والطباعة على بقاء المأثور الشعبي لأن الجماهير لم تتخل عن حقها النفسي التعويضي في مقابل الطباعة، كما أن الطباعة، من جهة أخرى، لم تقدم خدماتها لكل الناس وكل الطبقات الاجتماعية.

وحين تم اكتشاف الراديو، وأخذت بعض المواد الإذاعية تحل محل الرواة الشعبيين في المقاهي والساحات وأماكن التجمعات، لم يختف الرواة الشعبيون تماماً، وإنما انسحبوا إلى مجالات أخرى، وفي الوقت نفسه، ظل المأثور الشعبي يلعب دوره الاجتماعي الثقافي. وحينما حل التلفزيون ضيفاً على كل البيوت توهم البعض أن عصر الكتاب والإذاعة قد ولى إلى غير رجعة، ولكن شيئاً من هذه التوقعات لم يحدث.

لماذا؟

لأن أي ممارسة ثقافية، وبالتالي أي أداة ثقافية، لا تفقد أهميتها أو دورها لمجرد أن أداة - أو أدوات - ثقافية أخرى ظهرت. ومادام المجتمع بحاجة إلى هذه الممارسة الثقافية أو تلك، وبحاجة إلى هذه الأداة الثقافية أو تلك. فإن هذه الممارسات والأدوات الثقافية ذات الوظيفة الاجتماعية تظل حيّة فاعلة في المجتمع.

لقد ظلت الشفاهية قائمة بجانب الكتابة والطباعة، كما ظل الكتاب والصحيفة موجودين عندما ظهرت الإذاعة، وظلت كل هذه الأدوات قائمة حيّة إلى جانب التلفزيون وبجانب هؤلاء وأولئك ظلت الشفاهية.

فلماذا، إذن، يختفي المأثور الشعبي؟

إن الدور الاجتماعي - الثقافي للمأثور الشعبي لايزال مطلوباً باعتباره أداة ثقافية حيوية فاعلة في خدمة الجماعة الإنسانية. فالمأثور الشعبي نتاج ثقافي واجتماعي يرتبط ارتباطاً عضوياً بوجود الجماعة الإنسانية نفسها. ولاتزال الجماهير تفرز رؤاها ورؤيتها، وقيمها ومثلها الأخلاقية،

وذوقها وفنها، بشـكل عفوي تلقائي بعيداً عن، بل وفي مواجهة، الإملاء الرسـمي الذي تفرضه وسائل الإعلام التي تمثل النخبة في كل مجتمع، وتعتبر نفسـها أداة تعبئة سياسية في الدول التي تسيطر حكوماتها على وسـائل الإعلام خصوصاً، ولأن خطاب وسائل الإعلام الحديثة لا يصل عادة إلى كل الناس على كل المسـتويات الاجتماعية والثقافية، فإن النتاج الثقافي الشعبي يعبّر عن نفسه في صور متعددة، بل إنه في أحيان كثيرة يستخدم وسائل الإعلام نفسها في الانتشار بشروطه الخاصة.

ولأن الثقافة، فعل شعبي في التحليل الأخير، وليست ممارسة حكومية، فإن المأثور الشـعبي الذي يتولى إشباع الحاجات الثقافية - الاجتماعية النفسـية للجماعة مرتبط بوجود الشـعب نفسـه، ومن ثم، فإن السؤال المطروح يبدو بلا شرعية علمية وبلا أسس أخلاقية.

تأمل ذلك الذي يحدث في الأوساط الشعبية في كل مكان في احتفالات الزواج والميلاد والحج، وفي تفسـير مجريـات الأمور في الحياة الدينية والاجتماعية - تجد كمّاً هائلاً من النتاج الشعبي الذي يعبّر عن قطاعات عريضة لا تعبّر عنها وسائل النخبة أو الحكام وأدواتهم.

هل يمكـن أن تفرض النخبـة نظاماً قيميـاً وأخلاقياً في السـلوك الاجتماعـي؟ وهـل يمكـن أن تفرض النخبـة ذوقها في الفـن والأدب والمشـاعر؟ وهل يمكن أن يتخلى المأثور الشـعبي الذي يحتوي هذا كله وغيره عن مكانه لما تمليه الحكومات والنخبة؟

هذه الأسـئلة، وما يتفرّع عنها بالضرورة، تحمـل في ثناياها إجابات حاسـمة يمكن رصدها على صعيد الواقـع المعيش. وهي إجابات تنحاز بالضرورة إلى استمرار وجود المأثور الشعبي.

تبقـى النقطة الأخيرة في هذه الورقة، وهـي تتعلق بالصياح والجلبة المثارة حـول العولمة، بمضامينها السياسـية والاقتصادية والثقافية، من ناحية، وحول ثورة المعلومات والنشـر الإلكتروني واستخدام الإنترنت من ناحية أخرى.

إن الحديـث عن الثورة المرتقبة في النشـر الإلكتروني سـوف يكون مجالها منافساً للنشر الورقي على أحسن الفروض، ولكن هذا المجال لن يحرم الإنسان من متعة التفاعل الحميمي مع الكتاب مثلما لم تؤد المطبعة

إلى اختفاء الشفاهية على الرغم من تطوّراتها الهائلة على مدى أكثر من خمسة قرون من الزمان. وربما يصلح النشر الإلكتروني، بواسطة الإنترنت حالياً، أو طريق المعلومات السريع في المستقبل القريب، لتخزين المعلومات التي تحتويها الموسوعات، ولكن هل يصلح هذا النشر الإلكتروني في مجال الشعر مثلاً، وهل يغني عن التفاعل الحيّ مع إحدى المسرحيات؟ فضلاً عن إنسانية المأثور الشعبي.

ربما تنجح العولمة في المجال الاقتصادي (وهو أمر مشكوك فيه على أي حال) وربما تحرز بعض النجاح في المجال السياسي (وهو أمر لاتزال الأحداث السياسية الجارية تضعه على محك الاختبار)، ولكن العولمة لن تنجح بالقطع في كبت الهوية الثقافية لأي جماعة إنسانية، لأن كل جماعة إنسانية تعزز ثقافتها الخاصة بها في إطار يتفاعل مع اللغة والتاريخ والتراث والخبرات الحضارية. ولا غرو، إذن، أن المأثور الذي يعبر عن الجماهير العريضة التي تبتعد بالضرورة عن كل ما يتعارض مع هويتها الثقافية، سوف يبقى.

فهل يمكن أن نتصوّر أن انتشار أنماط بعينها من الأطعمة والمشروبات يمكن أن يؤدي إلى تغيير النظام القيمي والأخلاقي في جماعة إنسانية ما؟ إن ما حدث في فرنسا وغيرها ضد مطاعم الوجبات السريعة الأمريكية يقف دليلاً على مقاومة الجماعة الإنسانية الواعية لكل ما يتهدد هويتها. كما أن الجماعات الإنسانية الأقل وعياً تقاوم بشكل عفوي كل ما هو غير مادي إذا تسرّب إلى ثقافتها، وربما تقبل مثل هذه الجماعات الأشياء المادية التي ينتجها مجتمع آخر، ولكنها لا تقبل في الوقت نفسه ثقافة ذلك المجتمع بكل ما تحويه. ولنتأمل ما حدث في العالم العربي، مثلاً، منذ الخمسينيات والستينيات في القرن العشرين، إذ إن فترة ما بعد الاستقلال وما بعد رحيل الاستعمار شهدت تجارب سياسية واقتصادية مستوحاة من الغرب، ولكنها فشلت جميعاً، وعادت الشعوب العربية تنقّب في تراثها ودينها عن بدائل لمشروعات الليبرالية، والقومية، والاشتراكية التي فشلت بعد أن أنهكت الشعوب العربية. هذه العودة هي عودة إلى الذات - الذات التاريخية والثقافية. ويعني هذا، بشكل آخر، أن الجماعات الإنسانية تجد في ثقافتها - والمأثور الشعبي

جـزء مهم، وفاعل في هذه الثقافة - نوعاً من الحماية ونوعاً من تحقيق الـذات المرتبط بوجودها ذاتـه. كما أنه يعني أن المأثور الشـعبي ليس نوعـاً من النتـاج الاجتماعي العبثي، وإنما هو نتـاج له دور اجتماعي - ثقافي مهم في حياة أي جماعة إنسـانية. فالمأثور الشـعبي، في أشكاله وأنماطـه وقوالبه المختلفة، ملازم لوجـود الجماعة ذاتها، من ناحية أنه تعبير حيّ وضروري عـن توجهات الجماعة، ورأيها ورؤيتها ورؤاها، كما أنه تعبير عن التفسير الشعبي للأحداث (وهو بالضرورة أهم وأكثر قيمة من التفســير الرسمي). ومن ثم، فإن كل التطوّرات التكنولوجية والعلمية التي مرّت على البشـرية لم تسـتطع أن تمنع وجود المأثور الشعبي، فهل يمكن للتطوّرات التكنولوجية والمعلوماتية الحالية والمسـتقبلية أن توقف حياة المأثور الشعبي؟

لا أظن...



اللغة سلاحاً *

تولّد الحرب فكرة في أذهان البشر، كما يولد السلام فكرة في أذهان البشر أيضاً. ولذلك فإن القول بأن الحرب والسلام تولّدا في أذهان النـاس قبل أن يخرجا إلـى أرض الواقع قول حقيقي تمامـاً. ولأن الفكرة لا تولـد خارج إطار اللغة ومفرداتها ومصطلحاتهـا، فإن الاهتمام بالترويج الإيديولوجي والإعلامي لفكرة ما، يمتزج بالاختيار الواعي والمدقق لمفردات اللغة والمصطلحات التي تستخدم في هذا الترويج الإيديولوجي أو الإعلامي لهذه الفكرة.

الناظر في تراث الصراعات البشـرية الكبرى على مرّ العصور التاريخية سـيرى أنه كان هناك اهتمام مستمر باختيار (الخطاب) الذي يمهد السبيل أمـام (الفعل) وأن لكل عصر (خطابه) الذي يسـبق (فعلـه) ويواكبه. وعلى الدوام كان هناك مَن يصوغون لغة الخطاب باعتبار أن الفكرة يجب أن تكون مقبولة قبل تنفيذها، أو على أسـاس أن الاقتناع (أي قبول الفكرة) هو الذي يؤدي إلى العمل. ومن هنا كانت - ولا تزال - أهمية اللغة في أي صراع بين عدويّن أو خصمين، أو طرفين، بل إن أهمية اللغة تتجلى في حالات التعاون والحوار مثلما تتكشّف في حالات الحرب والصراع.

ويحفـل التاريـخ بالكثير من الأمثلة الدالة على صـدق ما ذهبنا إليه من أهميـة اللغة في أي صراع بين طرفين، لاسـيما في الصراعات الكبرى بين الأمم والحضارات. ذلك أن تحوّل الصراع السياسي - مثلاً - إلى حرب، أو إلى حالة سـلام، لا يتم بشكل آلي تلقائي. وإنما يتم من خلال عملية تمهيد

* العربي - العدد (٥٢٣) يونيو ٢٠٠٢

تلعب اللغة فيها الدور الحاسم لتهيئة العقول لقبول فعل الحرب أو حالة السلام. كما أن اللغة ترسي القناعات لدى كل طرف بعدالة موقفه إزاء موقف الخصم إذا كانت سليمة، وقد تؤدي إلى البلبلة والارتباك وعدم اليقين إن لم تكن كذلك. ولا يتسع المجال لذكر الأمثلة التاريخية بتفاصيلها: ومن ثم فإننا سوف نكتفي بذكر مثالين أحدهما حدث في العصور الوسطى، والآخر لا تزال فصوله تتوالى في أيامنا هذه، وتكمن أهمية هذين المثالين، في تصوّري، في أن الأمة العربية كانت ولاتزال طرفاً في كليهما من ناحية، وفي أن الصراع بين الأمة العربية وأعدائها في الحالين كان يجري على مسرح واحد هو الأرض العربية في فلسطين بكل ما تحمله من رموز حضارية وقومية ودينية، فهذا المسرح - بخصائصه الجغرافية وملامحه التاريخية - هو الذي شهد الصراع بين العرب والصليبيين طوال الفترة من أواخر القرن الحادي عشر الميلادي حتى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي في العصور الوسطى، كما يشهد الصراع بين الأمة العربية والعدو الصهيوني منذ أواخر القرن التاسع عشر، ولايزال مستمراً مع بدايات القرن الحادي والعشرين.

استخدم الصليبيون اللغة لتهيئة الغرب الأوربي لشن الحرب ضد المسلمين في المنطقة العربية بشكل فج ومفرط في الفجاجة، وكانت تلك لغة تناسب العقل الأوربي آنذاك، كما خلطوا في لغتهم بين الخطاب الديني والخطاب السياسي بكل ما يحمله من إغراءات دنيوية في الغنائم والأسلاب والأمجاد الشخصية، فقد لجأت الدعاية البابوية إلى اللغة في إسباغ كل الصفات الحقيرة والعدائية، بسخاء شديد، ضد الإسلام والمسلمين والعرب. فقد وصفت النبي محمداً صلى الله عليه وسلم بنعوت وصفات عدة كان أهونها وصفه بأنه (المسيح الدجّال)، كما اتهمت المسلمين بأنهم يعبدون صنماً للنبي، وبأنهم أتباع ديانة ماجنة، وبصفات أخرى عدة، وفي كل الأحوال، كانت تصفهم بأنهم (الكفّار). ومن ناحية أخرى، نسبت إليهم - زوراً وبهتاناً - تعذيب المسيحيين في بلادهم بأبشع الوسائل، وتلطيخ الكنائس والمقدسات المسيحية بكل ما هو قذر ومدنس، كما اتهمتهم بأنهم لا يسمحون للمسيحيين بممارسة شعائر دينهم، ومَن يقرأ الحوليات والمدوّنات التاريخية في فترة الحروب الصليبية، وما قبلها، يجد أن لغتها ممزوجة بقدر كبير من الشتائم والإهانات التي تحط من قدر العرب والمسلمين.

وبالنسبة للمسيحيين الكاثوليك استخدمت الدعاية لغة كانت مفرداتها تصفهم بأنهم شعب الله المختار، وبأنهم البواسل والشجعان، وتعدهم بملكية فلسطين، الأرض التي وصفها الكتاب المقدس بأنها (تفيض باللبن والعسل) كما مزجت الكتابات الدعائية عبارات الكتاب المقدس بكلام البابوات والقساوسة والرهبان والدعاة البابويين، ثم وصفتهم بأنهم (جنود الرب) و(جيش المسيح) و(الحجاج)، ووصفت الحملات الصليبية بأنها (رحلات حج)، و(حملات مقدسة)، ثم ربطتها بالصليب رمز التضحية والفداء في الديانة المسيحية فصاروا هم الصليبيين، بل إن الأمر تطوّر في الأدبيات الغربية الحديثة بحيث اكتسبت مصطلحات مثل (الحملة الصليبية) و(الصليبي) معاني النبل والإحسان وأعمال الخير: إذ يُقال - مثلاً - عن حملة تبرّعات لإنقاذ مرضى السرطان إنها (حملة صليبية) ويقال عن الشخص الخيّر والنبيل إنه (صليبي).

هكذا، كانت اللغة عاملاً حاسماً في حض أبناء الشعوب الأوربية على الخروج في أعداد غير مسبوقة في ضخامتها ليقوموا برحلة مسلّحة طولها ألف ومائتا ميل لقتل العرب والمسلمين بعد أن كانت الأفكار قد رسخت في أذهانهم بأنهم يفعلون الصواب، وأن المسلمين قوم يستحقون القتل والفناء.

وعلى الجانب الآخر، كان المسلمون في دفاعهم عن أرواحهم ومقدساتهم وأرضهم يستخدمون لغة تناسب الموقف التاريخي، فقد انبرى العلماء وأهل الفكر والثقافة في بيان فضل (الجهاد) و (المجاهدين) ومكانة بيت المقدس في التراث العربي الإسلامي وارتباطه برحلة الإسراء والمعراج الإعجازية. ومن ناحية أخرى، استخدموا لغة تتسق مع حضارتهم وثقافتهم في الحديث عن الفرنج الذين قاموا بالعدوان عليهم، فقد وصفوهم بالكفّار حقّاً، لكنهم استخدموا صفات واقعية للدلالة عليهم، كما تنوّعت الصفات بتنوّع الأفراد الذين تحدّثوا عنهم من زعماء الفرنج، وكان وصفهم (للفرنج) بالكفار - دون أن ينسحب ذلك على كل المسيحيين - متسقاً مع حتمية الجهاد ضدهم.

وانتهى الصراع بنهايته الحتمية بخروج الفرنج الصليبيين من الأرض العربية بعد نجاح الجيش المصري والجيوش الشامية، بقيادة السلطان الأشرف خليل بن قلاوون، في استرداد آخر المعاقل الصليبية في عكا سنة ١٢٩١م وطرد بقايا الصليبيين من بلاد الشام.

ومـــرت قرون عدة، جرى خلالها ما جرى على الغرب الأوربي وعلى العالم العربي، ولأســـباب كثيرة تقهقر العرب وتقدم الغرب الأوربي والأمريكي، ثم بسط الغربيون سيطرتهم على العالم العربي من خلال حركة الاستعمار التي بدأت تنشب مخالبها وأنيابها في المنطقة العربية منذ القرن التاســـع عشر بعـــد الميلاد، وكان الغـــرب أثناءها قد عمل على تجريـــد العرب من هويتهم الحضارية والثقافية، وركّز الغرب جهوده على مجالين أساسيين هما القضاء والتعليـــم، وتحت مزاعم الإصلاح تغيّرت نظـــم التعليم والقضاء لكي تصبح محاكاة وتقليداً للنظم الغربيـــة في هذين المجالين، وكانت النتيجة الطبيعية أن صار العالم العربي تابعاً ثقافياً للغرب.

وقبل أن تترك القوى الاســـتعمارية الأوربيـــة المنطقة العربية تحت ضغط الحركات الوطنية في بلاد العالم العربي، زرعت في أرضها الكيان الصهيوني ليفصل بين مشرق العالم العربي ومغربه، وبدأت حركة الاستيطان الصهيوني مبكّراً في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ثم بدأ الصراع يأخذ أشكالاً متنوّعة يهمّنا منها هنا المجال الثقافي والفكري.

فمنـــذ البداية، اهتمـــت الحركة الصهيونية بالبعـــد الثقافي في الصراع: فأنشـــأت مراكز الدراســـات والبحوث والمدارس والجامعات للترويج للفكرة الصهيونية من ناحية، ولزرع المصطلحات والمفاهيم المضللة من ناحية أخرى، وكانت الظروف التاريخية الموضوعية في العالم العربي تشي بالعجز والتبعية الثقافية، فلم يهتم العرب إلا بالجانب العســـكري في الصراع على الرغم من ضعف وسائلهم وأدواتهم العسكرية. واستخدم الصهاينة اللغة بشكل مكثّف، على حين فشـــل العرب في استخدام اللغة خطاباً ومصطلحات - سواء على المســـتوى المحلي أو على المستوى الدولي - إذ كان خطابهم ينتمي إلى قرون سابقة مضت.

وظهـــرت في الكتابات والإذاعات الصهيونيـــة عبارات ومصطلحات تهيئ الأذهان لقبول اغتصاب فلسطين، فظهرت كتابات وانتشرت أقوال وعبارات عن (أرض بلا شعب لشعب بلا أرض)، وعن (وطن قومي لليهود)، وعن (شعب الله المختار)، و (الأرض الموعودة)، وعن عودة (الشـــعب اليهودي من الشتات إلى أرضه)، بعد ألفي سنة. وفي المقابل كان الخطاب العربي محلياً وجزئياً، بـــل إن بعض بلاد العالم العربي كانت مجالاً مفتوحاً للدعاية الصهيونية من

خلال الصحافة ودور النشر والإذاعات.

وحينما وقعت الكارثة سنة ١٩٤٨، وأعلن قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين المغتصبة: تحدثت الدعاية الصهيونية عن (حرب التحرير) وتحدث العرب عن (النكبة) و (اللاجئين)، وطوال السنوات التي أعقبت قيام الكيان الصهيوني اكتفى العرب بالخطاب الحماسي، والدعاية الفجّة، ولم يحاولوا دراسة الجوانب المختلفة لهذا الكيان الغريب، وتحدث العرب عن (ما يسمى بإسرائيل)، وبقيت الشعوب العربية على جهلها بحقائق الصراع وأبعاده نتيجة لحرص المؤسسات الرسمية العربية على عدم ذكر شيء عن (العدو).

ثم وقعت هزيمة ١٩٦٧م، وكانت صدمة عنيفة بالنسبة للعرب على كل المستويات. إذ كانت لغة الخطاب العربي قد زرعت وهماً كبيراً في الأذهان والعقول على امتداد العالم العربي، وبدأت تظهر على استحياء جهود لفهم العدو وجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عنه، وبدا أن الخطاب العربي يستخدم لغة أفضل في وصف (العدو). وكانت الرغبة في إزالة آثار العدوان وراء الجهود التي بذلت في هذا السبيل. وطوال سنوات حرب الاستنزاف صارت لغة الخطاب العربي أكثر إقناعاً على المستوى المحلي.

ثم جاءت حرب أكتوبر سنة ١٩٧٣م، وحقق العرب أول انتصار كبير لهم على الكيان الصهيوني الذي سارعت الولايات المتحدة الأمريكية لإنقاذه بجهد عسكري مباشر، وجرى ما جرى بعد ذلك ما أدى إلى توقيع معاهدة كامب ديفيد، وصارت خطوط الاتصال مفتوحة بشكل مباشر مع العدو الصهيوني، وعلى الرغم من الكلام الكثير عن (السلام) ظل الصراع ناشباً على المستوى الفكري والثقافي، كما ظل ملتهباً على مستوى الحرب والسياسة.

وفي ظل تلك الأجواء، شاعت مصطلحات وعبارات جديدة صكها الصهاينة ورددها العرب بلا وعي. فالمنطقة العربية صارت (منطقة الشرق الأوسط) و(قضية فلسطين) صارت (أزمة الشرق الأوسط)، بل بدأ الكلام عن (التطبيع) في العلاقات بين العرب وإسرائيل، ووجه الخطورة في مثل هذه المصطلحات أنها ترسخ مفاهيم مضللة، كما تجعل العرب غير واعين بأبعاد المشكلة الحقيقية، إذ إن استخدام مصطلح (الشرق الأوسط) بدلاً من (المنطقة العربية) ينفي العرب حضارياً ويسلخهم من تاريخهم. كما يعني ضمناً الاعتراف بالكيان الصهيوني جزءاً عضوياً من المنطقة. وعلى الرغم

من أن المصطلح ابتكار استعماري غربي، فإن الدعاية الصهيونية استخدمته لصالحها بنجاح. ومن ناحية أخرى، فإن الحديث عن (أزمة الشرق الأوسط) ينفـي تماماً فكرة اغتصاب أرض فلسـطين الذي تذكّرنـا به عبارة (قضية فلسـطين). بل إن مصطلح (التطبيع) يشي بعودة العلاقات بين خصمين إلى طبيعتها بعد أن عكّرها حـادث طارئ، والعلاقات الطبيعية الوحيدة الممكنة بـين الغاصب ومن اغتصبت أرضه لابد وأن تكـون عدائية، وهذا ما ينطبق على العلاقات بين الحركة الصهيونية والأمة العربية بطبيعة الحال.

وطوال السنوات الأخيرة، منذ أوسلو وحتى انتفاضة الأقصى جرى تعديل ميثاق منظمة التحرير الفلسطينية، وأصرّ الجانب الإسرائيلي على استبعاد عبـارات بعينهـا. ولم تكن تعديـلات لغوية أو إنشـائية ولكنها انطوت على مخاطر سياسية وثقافية بالغة. ووافق الطرف الفلسطيني واهماً أن الأمر لا يعـدو أن يكون خلافاً على صياغات لغوية، ولكن هذه الصياغات اللغوية لم تلبث أن صارت قيوداً وأصفاداً تكبل الجانب الفلسطيني.

وها نحن نجد حديثاً عن (العنف المتبادل) في وصف العدوان الإسرائيلي على الشـعب الفلسطيني من ناحية، وانتفاضة الأقصى من جهة أخرى، كما نجـد عبارات مثل (العمليـات الانتحارية) في وصف أعمـال البطولة التي يستشـهد فيها المناضلون الفلسطينيون وهم يقاومون العدو، بل إن هناك من يجاري الدعاية الصهيونية والغربية في وصف أعمال المقاومة بالإرهاب.

هنـاك الكثير ممـا يمكن قوله في هذا السـبيل مما يحتاج إلى دراسـة تفصيلية لمفردات اللغة المسـتخدمة في الحـوار، ولكن أخطر النماذج يتمثل في فصاحة الخطاب الإسـرائيلي على لسان قادته، وعجز الخطاب العربي على لسان قادته، وتلك قصة أخرى.



التسامح.. المعنى والمغزى *

١ التســامح مصطلــح مربك ومحير ولكــن متابعة رحلته في الثقافة والسياسة والتاريخ قد تخفف من الحيرة.

«التسامح» مصطلح تردد بشكل لافت للنظر في الأدبيات السياسية خلال السـنوات الأخيرة. وقد كثر استخدامه في مجال الحديث عن الجوانب الدينية بشـكل خاص، وربما استخدم على استحياء في الحديث عن «الحوار»، والتعامل مع «الآخر» والقبول بالتعددية السياسية والثقافية والاجتماعية أيضًا.

و«التسامح» في اللغة يعني أن تتغاضى عن خطأ ارتكبه آخر، أو التساهل في حق، أو الصبر على إساءة ما. بيد أن المصطلح اتخذ أبعادًا غير الأبعاد اللغوية وصار يعبر عن موقف ثقافي/اجتماعي. وفكرة «التسامح» نفسها تبدو نابعة من ثقافة «غير متسامحة» في جوهرها. كيف؟!

تبـدو المفارقة واضحـة من حيـث إن هذا المصطلـح ينطوي بالضـرورة على مفهوم يقول إن هنــاك «خطأ» أو «خطيئة» ينبغي التسامح إزاءها. وهو ما يشي بدوره إلى أن من ينادون «بالتسامح» ينطلقــون من موقف منحاز يرى أصحابه أنهم على حق، «والآخر» علــى باطل، ولكـن الضرورة تفـرض عليهم التســامح إزاء هذا الآخر لسـبب أو لآخر. ويقودها بالضرورة إلى التفكير في أصول هــذا المصطلح، أي مصطلح، ومنابعه وأبعاده الثقافية والنفسـية

* العربي - العدد (٥٤٢) - يناير ٢٠٠٤

والاجتماعيــة، إذ إن المصطلح ليس مجــرد كلمة تحمل معنى ما، وإنمــا هو تعبير عن موقف ثقافي / اجتماعي يرى الذات والآخر من منظور اســتعلائي، «ويتســامح» إزاء اختلاف هــذا «الآخر» وغيرته. وهو ما يشــي بأصول ثقافية / اجتماعية غير متسامحة أصلاً.

والناظــر في تراث الثقافة العربية الإســلامية بوجه عام، وفي الأدبيــات السياســية والاجتماعيــة بوجه خاص، لــن يجد هذا المصطلح مستخدمًا، وإنما سيجد حديثًا عن الحقوق والواجبات. وفــي الإدارة الماليــة والضرائبية ســنجد مصطلحًا مشــابهًا هو «المســامحة» بمعنى إســقاط الضرائب المســتحقة للدولة نتيجة ظروف طارئة. ولم يدخل المصطلح حياتنا الثقافية إلا في العقود الأخيرة متسربًا من ترجمات الأعمال الأوروبية والأمريكية لينضم إلى قائمــة المصطلحات والمفاهيــم التــي تنتجهاالثقافة الغربية ونستهلكها دونما وعي!

لقد قامت العلاقة بين «الأنــا» و«الآخر»، في الحضارة العربية الإسلامية، على أساس أخوة الجنس البشري كله من ناحية، وعلى أساس حق «الآخر» في الوجود والاختلاف من ناحية أخرى. فمن حق الناس جميعًا أن يعيشــوا كما يشاءون، وأن يعتنقوا ما يؤمنون به من عقائد، بشــروط أهمها مراعاة حقوق الآخرين وواجباتهم إزاء هؤلاء الآخرين. والحضارة الوحيدة في تاريخ البشــرية التي ســمحت «للآخر» أن يعيش في رحابها ويبــدع ويصل إلى مراتب عليــا فــي الإدارة الحكوميــة، أو في الحيــاة العلميــة والثقافية والاقتصاديــة، هي الحضــارة العربية الإســلامية. فالعلاقة بين «الأنا» و«الآخر» في هذه الحضارة علاقة تمايز واختلاف، وليست علاقة تميّز واستعلاء.

وتكمــن المفارقة الواضحة في أن الحضارة الغربية التي أفرزت مصطلح «التســامح» ليست حضارة «متســامحة» إزاء الآخر بأي حال من الأحوال! فهي حضارة تقوم على فكرة استعلائية مستمدة دينيًّا من فكرة «الشــعب المختار» التي ورثتها المســيحية الغربية

«بشقيها الأوربي والأمريكي، أو الكاثوليكي والبروتستانتي»، عن العهد القديم في الكتاب المقدس، والذي يتحدث عن بني إسرائيل القدماء الذين يزعمون أن الرب اختارهم وميَّزهم على سائر البشر. فقد قالت الكنيسة إن اليهود نقضوا ميثاقهم مع الرب حين آذوا المسيح عليه السلام وأنكروه، فصار أتباع المسيح هم شعب الله المختار الجديد. ثم حدثت تطورات تاريخية (يرويها الفصل الثالث من هذه الدراسة) جعلت فكرة الاختيار مُسخرة في خدمة المطامع الاستعمارية بشكل أو بآخر، ولاسيما في تاريخ بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأمريكية. ويمكن تفسير ذلك من خلال دراسة تاريخ تطور المفاهيم الثقافية الغربية حتى أيامنا هذه.

على أي حال، فإن الحضارة الغربية الكاثوليكية (ثم الكاثوليكية البروتستانتية فيما بعد) قد صاغت مفهوم «التسامح» لحل مشكلات ثقافية/اجتماعية أوربية في أواخر العصور الوسطى، وفي بداية عصر النهضة، بعد أن تفاقمت أزمة الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية نتيجة الصراع بين الكنيسة الكاثوليكية (التي كانت تتحكم في الحياة الثقافية والفكرية منذ بداية العصور الوسطى في القرن الخامس الميلادي، وحتى القرن الخامس عشر على الأقل)، وبين الذين تمردوا على مفاهيم الكنيسة الضيقة في مختلف الجوانب العلمية والثقافية والاجتماعية. وقد أدى تزايد نجاح معارضي الكنيسة وفشل سياسة محاكم التفتيش إلى تراجع الكنيسة ورفع شعار «التسامح» لحل هذه المشكلات.

ثم خرج مفهوم «التسامح» من هذا الجلد الديني الضيق إلى رحابة الحوار الثقافي والسياسي الذي نجم عن التطورات التاريخية الموضوعية التي جرت على بلدان أوربا الغربية (ومن المهم أن نلاحظ أن هذه التطورات لم تكن تسير على خطوط متوازية في كل المجالات، أو بالنسبة لكل بلاد أوربا) وصار «التسامح» من شعارات الحياة الفكرية في بعض البلاد، ولم يعد ممارسة مقبولة في كل هذه البلاد إلا في القرن العشرين. بيد أن أوربا

مارست «التسامح» داخل بعض بلدانها فقط، ولم تمارسه تجاه «الآخر» غير الأوربي، وكذلك فعلت الولايات المتحدة الأمريكية منذ انغماسها في الشئون الدولية بعد الحرب العالمية الثانية.

وأخيرًا، مع بداية التسعينيات من القرن العشرين، صار الشعار مطروحًا بقوة بعدما أثيرت مسألة «صدام الحضارات»، ومسألة «حوار الحضارات» التي تشكل القطب المواجه لها. فبعد سقوط الاتحاد السوفييتي وجدت الرأسمالية العالمية نفسها بحاجة إلى «اختراع» عدو جديد بدلاً من العدو الأحمر الذي سقط. وفي فترة ما بعد الحرب الباردة تعالت أصوات في أمريكا وأوربا تقول زاعمة «المسلمون قادمون... المسلمون قادمون». وتظن قطاعات بارزة في الغرب الأوربي والأمريكي أن الإسلام خطر على الحضارة الغربية. ويبدو أحيانًا أن موقف الغرب تجاه الشيوعية قد تم نسخه تجاه الإسلام. ووفقًا لما يراه محللون غربيون كثيرون فإن الإسلام والغرب يسيران على طريق الصدام، وغالبًا ما يتم تصوير المواجهة على أنها صدام حضارات. وقد تزعّم هذا التيار «برنارد لويس» الذي كتب محاضرة «نشرت منقحة سنة ١٩٩٠م» بعنوان «الأصولية الإسلامية». ثم عدّل العنوان وجعله «جذور الهياج الإسلامي». وقد روّجت وسائل الإعلام الغربية لهذه المقالة التي نشرت في مجلة «أتلانتيك مونثلي». وكان لهذه المقالة التي كتبها هذا المؤرخ اليهودي الشهير تأثير بالغ على فهم الغرب للإسلام والمسلمين المعاصرين.

وأهم ما يقوله برنارد لويس هو أن الصراع بين الإسلام والغرب استمر أربعة عشر قرنًا من الزمان منذ ظهور الإسلام حتى الآن، ويصوّر المسلمين على أنهم عدوانيون دائمًا، والغرب دفاعي دائمًا، وهو موقف من «الآخر» ينطلق من أسس منحازة غير متسامحة ويبرر العدوان على هذا الآخر.

ومن ناحية أخرى، يتجاهل باحثون آخرون التراث الاستعماري في البلاد العربية والإسلامية، ويختزلون التحوّل في المواقف الإسلامية تجاه الغرب، من الإعجاب والتقليد إلى العداوة والرفض،

إلى مجرد صدام بين حضارتين منفصلتين ومختلفتين ترفض كل منهما الأخرى. وأوضح الأمثلة على هذا وأكثرها استفزازًا يرد في كتاب صمويل هنتنجتون «صــدام الحضارات» الذي يعلن أنه بعد انتهاء الحرب الباردة «...سيحكم الصدام بين الحضارات الشئون السياسية العالمية، وستكون الخطوط الفارقة بين الحضارات هي خطوط القتال في المستقبل، والحرب العالمية القادمة، إذا نشبت ستكون حربًا بين الحضارات...».

هــذه الآراء التي راجت مع بداية تسـعينيات القرن العشـرين كانت ضد فكرة «التســامح» تمامًا. وقد عبــر فوكوياما عن ذلك التعصب «وعدم التسـامح» عندما أعلـن فكرته عن نهاية التاريخ لأن الرأسمالية انتصرت على الشـيوعية ويجب أن تسود العالم. ولم يكن الحديث عن تشـكيل النظـام العالمي الجديد تحت قيادة الولايات المتحدة الأمريكية بعيدًا عن هذا السياق.

وجاءت أحداث الهجوم على برجي نيويورك ومبنى البنتاجون في سبتمبر ٢٠٠١م لتسهم في المزيد من «هياج» القوى المتشددة التي لا تؤمن «بالتســامح»، فقد كانت تلك هي المرة الأولى التي تتوجّع فيهــا أمريكا من ضربات عنيفة على أرضها في تاريخها القصير. وكان «العدو» جاهزًا ومُعلّبًا «المســلمون». وعكست الأحداث التي جــرت على أرض الواقــع كل ما هو مناقض لمفهوم «التســامح». وصار العرب والمسـلمون جميعًا ضحية للتعصّب «وعدم التسامح» الأمريكي والأوربي. وقد رأى أنصار نظرية صدام الحضارات فيما جرى دليلاً على صحة رأيهــم وصدق نظريتهم. وقالوا إن حديث «الحــوار»، و«التســامح» حديث لا محل له. ونادوا بشــن الحرب علــى «الآخر» وتدميره. وربما كان حديث الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش عن «محور الشر» مجرد صياغة أخرى لأفكار صمويل هنتنجتون عن الخطــر الإسلامي/الكونفوشيوســي الذي يتهدد الحضارة الغربية على حد زعمه. إذ إن الدول التي يضمها «محور الشر» المزعوم تضم دولتين إسلاميتين ودولة كونفوشيوسية.

على الجانب الآخر أخذ أصحاب فكرة الحوار بين الحضارات،

وعلى رأسهم جون أســبوزيتو الباحث الأمريكي الشهير، يدافعون عن وجهة نظرهم من منطلق أن فهم «الآخر» و«التسامح» مع اختلافه وغيريته، يمكن أن يخلـق نوعًا من الحوار والاعتماد المتبادل الذي يحول دون وقوع مثل هذه الأعمال العنيفة. وتقوم فكرة جون اسـبوزيتو الأساسـية في كتابه «التهديد الإسـلامي: خرافة أم حقيقة؟» على أسـاس أن الإسـلام يمثل تحديًا أمام الغرب ولكنه لا يشـكّل تهديدًا. ولما كان العرب والمسلمون قد وجدوا أنفسهم فجأة في موقف المتهم العاجز عن الدفاع عن نفســه دونما جريمة ارتكبها، ولأنهـم كانوا ضحايـا ردود أفعال عصبية ومتعصبة مــن حضارة زعم أنها تنادي بالتسـامح بعدما جرى في ذلك اليوم من سـبتمبر، فإنهم استخدموا في أدبياتهم مصطلح «التسـامح» ضمن مفـردات أخرى في خطابهم الذي اتسم بالعجز والضعف.

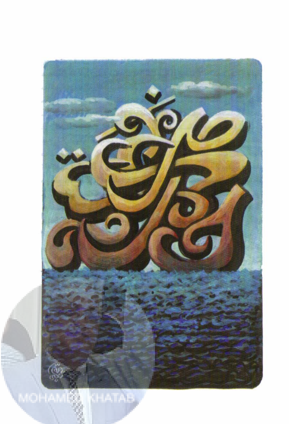
وقــد أريقت كميات هائلة من الحبر، وسُــوّدت أطنان من الورق، وعقدت ندوات وحوارات، وجرت مناظرات ومقابلات في شتى صنوف وسائل الإعلام العربية والإسلامية حول موضوعات «الحوار»، و«الآخر»، و«التسامح»... وما إلـى ذلك في السـنوات الأخيرة. وكانت كلها تسـتجدي الحوار والتسـامح والفهم مــن الغرب عامة ومن الولايات المتحدة على نحو خاص، وتسـابقت الحكومات في غسـل أيديها من أي علاقة بجماعات الإسـلام السياسـي، وربما ودّ البعض لو غسلوا أيديهم من الإسلام نفسه. وسادت أجهزة الإعلام الحكومية نغمة سـاذجة تدعو إلى «التسـامح» والحوار مع الغرب الغاضب المتربص.

بيد أن هناك مفارقة تدعو إلى الأسى بشأن التسامح والحوار الذي تسعى إليه «الحكومات»، إذ إن هذه الحكومات نفسـها، في العالم الإسـلامي وفي الجزء العربي منه خاصة، لا «تتسـامح» على الإطلاق إزاء القوى السياسية «الأخرى» داخل بلادها. كما أنها تنكر ببسـاطة وجود «الآخر»، سـواء على المسـتوى السياسـي أو الثقافي، وتعامله معاملة الخونة والمجرمين. ويمكن تفسـير ذلك، بطبيعـة الحال، من خلال الحقائق التـي تحكم علاقات هذه الحكومات بشـعوبها مــن ناحية، وعلاقاتهـا بالولايات المتحـدة الأمريكية والغرب من ناحية أخرى، فهي علاقة اسـتبداد وتسلّط في الداخل، وعلاقة تبعية واستجداء مع أمريكا.

ومن خلال ما عرضناه في الصفحات السابقة نجد أنفسنا أمام موقف فكري صعب، ذلك أننا وجدنا في السطور السابقة أن معنى مصطلح «التسامح» كان عرضة لتقلبات عدة ناتجة عن السياقات التي جاء فيها. وهكذا، نجد أنفسنا أمام مصطلح يصعب التعامل معه من منظور أحادي، فالتسامح ليس مصطلحًا دالاً على المفاهيم الدينية وحدها، كما أنه ليس مصطلحًا مقصورا على الممارسة الساسية دون غيرها، فضلاً عن أنه ليس محصورًا في نطاق الحوار الثقافي أو التفاعل الاجتماعي فقط، إنه مصطلح مُحيّر ومربك شأنه في ذلك شأن العلاقات الإنسانية التي يتناولها في مستوياتها المختلفة. ولسنا هنا بصدد البحث عن تعريف «جامع مانع» - على رأي أهل الفلسفة - وإنما نحاول رصد أهم ما يحمله هذا المصطلح من دلالات ومفاهيم، هذا الموقف من جانبنا يستمدّ شرعيته العلمية من حقيقتين:

أولاهما: أنه من العبث إضاعة الجهد والوقت لنحت تعريف جامع مانع لمصطلح كانت نشأته الأصلية في سياق ثقافة مختلفة وظروف تاريخية متباينة، ولأسباب اجتماعية وثقافية لم تمر بها كل المجتمعات الإنسانية، وتم نقله إلى مناطق ثقافية مغايرة حكمتها ظروف تاريخية مختلفة، كما أن هذا المصطلح لا يحمل المعنى نفسه بالنسبة لكل المجتمعات الإنسانية. وعلى الرغم من أن المصطلح «التسامح» قد دخل الثقافات الأخرى، ومن بينها المناطق الثقافية العربية الإسلامية، فإنه حمل دلالات جديدة فرضتها الممارسات الفكرية المختلفة، وهو ما يعني بعبارة أخرى، أن المصطلح يحمل دلالات ومفاهيم متعددة بحسب تعدد الجماعات أو المجتمعات الإنسانية التي تستخدمه، وبحسب تنوع الأهداف والغايات التي يتغياها من يستخدمون هذا المصطلح.

ثانيتهما: أن محاولة فهم السياق الثقافي الذي يستخدم فيه المصطلح، بعيدًا عن محاولة صياغة التعريف الجامع المانع، يمكن أن يؤدي بنا إلى فهم المزيد من حقائق العلاقات بين المناطق الثقافية المختلفة بشكل تاريخي موضوعي دون الانزلاق في مهاوي النظريات والانحيازات المسبقة.



الوعي بالتاريخ.. الوعي بالذات *

1 الرغبة فـي معرفة الماضي طبيعة بشـرية تكاد ترتقي لمسـتوى الغريزة. وإذا كان الانسان الفرد الفاقد الذاكرة يحتاج إلى العناية والرعاية فالجماعة الإنسانية تحتاج كذلك.

التاريخ ممارسة ثقافية ذات خصوصية لارتباطها بالجماعة الإنسانية. وعندما تنسـى الجماعة الإنسـانية ماضيها تصبح في أضعف حالاتها. وتتعدم ثقتها بنفسـها ويغشـاها شـعور بالدونية تجـاه الآخر، ويصبح سـلوكها إزاءه سـلوك المهزوم من دون معركة. أما الإنسـان الذي يعرف نفسـه فإنه يتصرف تجاه (الآخر) على نحو من الثقة بالنفس التي تميز سلوك من يعرف والمعرفة هي السبيل إلى العمل.

ولعـل هـذه الحقيقة التـي تقترب مـن البديهة هي السـبب في أن الجماعات الإنسـانية، سـواء كانت أمة، أو شعبًا، أو قبيلة، تحرص على تلقـين أبنائها تاريخ الأجداد. ولأن الذات الثقافية لأي جماعة إنسـانية هي -فـي نهاية الأمر - محصلة خبراتها فـي رحلتها عبر الزمان، فإن معرفـة قصة هذه الرحلة تعين هذه الجماعة على معرفة ذاتها، والتاريخ هـو قصة هذه الرحلة - التـي لم تتم بعد - عبر الزمان بالنسـبة لكل الجماعات الإنسـانية. ولأن ماضينـا، أو جزءًا منه على الأقل، هو الذي يشـكل حاضرنا، كما أن حاضرنا من ناحية أخرى سـوف يكون أساسًا لمسـتقبلنا، فإن معرفة مكونات الماضي وأساسـياته هي التي تقودنا إلى التصرف على نحو سليم في الحاضر ووضع خطط التنمية للمستقبل.

* العربي - العدد (٥٤٦) - مايو ٢٠٠٤

وتفصيل ذلك أن المعرفة بالذات، من خلال الوعي بالتاريخ، تبعث على الثقة من ناحية، كما تحول دون الجماعة الإنسانية والاعتماد على الآخر من ناحية أخرى. ففي عصور التدهور والتراجع تركن الأمم المهزومة إلى نوع من الإحساس بالدونية. وتكتفي بأن تستهلك ما ينتجه الآخرون على المستوى المادي والثقافي، (انظر إلى العالم العربي بعد نهاية عصر السيادة العربية الإسلامية). لقد توهم البعض أنه يمكن لبلادهم أن تنهض داخل الهياكل السياسية والاجتماعية والثقافية المستعارة من الحضارة الأوربية الغالبة، ولكن النتيجة الماثلة أمام أعيننا جميعًا أن جميع التجارب التي استهدفت النموذج الأوربي فشلت لسبب بسيط وجوهري في آن معًا: هو أن هذه التجارب لم تكن نتاجًا للتطور التاريخي الموضوعي في العالم العربي وإنما كانت نتاجًا للتطور التاريخي الموضوعي في أوربا وحدها.

لقد فشلت التجربة الليبرالية - كما يحلو للبعض أن يسميها - في النصف الأول من القرن العشرين، كما فشلت الاشتراكية والقومية، لأنها جميعا تجاهلت الخصائص التاريخية للبلاد العربية. وعلى الرغم من «الاستقلال الشكلي» الذي فرحت به بعض البلاد العربية، فإن الاستبداد والنظم العسكرية رجعت بها إلى درك مخيف من التبعية والاعتماد على العدو!

إن أخطر ما تمخض عنه النصف الثاني من القرن العشرين هو حالة التخلف المزري الذي تعانيه الأمة العربية، التي رضيت حكوماتها بأن تقبع في الركن المظلم من العالم. ففي مواجهة الديمقراطية سادت مقولات كاذبة تتمسح بالتاريخ وبالتراث بين الحكومات والشعوب العربية، وصرنا نستورد غذاءنا، ونظامنا الاقتصادي، وهياكلنا السياسية (انظر إلى فجوة النقص في إنتاج الغذاء على اتساع العالم العربي، وانظر إلى تعليمات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي لإعادة هيكلة الاقتصاد، ثم انظر إلى طبول الحرب التي تدق لفرض الديمقراطية).

ولا يظنن أحد أن هذه دعوة للانكفاء على الذات، أو الهروب إلى كهوف التاريخ ومغاور التراث، إنما هي دعوة للتأمل في تجربتنا الحضارية والاستئناس بها في صياغة الحاضر والمستقبل. فالاستبداد، مثلا، لم يكن من طبائع تاريخنا كما يحلو للبعض أن يزعم، بل كان

هناك نوع من النظام التمثيلي الذي تناسب مع ذلك الزمان، فقد كان الحاكم يستعين بالفقهاء وأصحاب الأقلام واسطة في التعامل مع الناس، كما كان الناس من ناحية أخرى يستعينون بهؤلاء الفقهاء لكي يكونوا واسطتهم في حمل مطالبهم إلى الحكام. كذلك كان رؤساء الطوائف، التي كانت بمنزلة تنظيمات نقابية، هم الواسطة بين الحاكم والرعايا لتبادل الحقوق والواجبات. وظل هذا النظام ساريًا حتى قدوم الحملة الفرنسية إلى مصر وبعدها. فقد حاول الغزاة الفرنسيون استغلال هذا النظام في التعامل مع المصريين. وقد بقي هذا النظام «التمثيلي» سائدًا في معظم أنحاء العالم العربي حتى قدوم الاستعمار الأوربي الذي أحدث هزة كبيرة في الهياكل السياسية العربية من ناحية، كما فرض المفاهيم الجزئية وكرّس النماذج السياسية التي توافق أهدافه وتحقق أطماعه في المنطقة العربية من ناحية أخرى.

وبعد الاستقلال لم تحاول الحكومات العربية تجديد النظام التمثيلي القائم على مؤسسات المجتمع المدني وفق تراث الشعوب العربية السياسي، وإنما اندفعت صوب نموذج الدولة الأوربية الحديثة، دون أن تكون لها تجربتها التاريخية، ودون أن تكون لها مقوماتها، وكان الحصاد المرُّ لتجارب هذه الحكومات مزيدا من الاستبداد ومزيدًا من تراجع الدور العربي في العالم الحديث. وبدلاً من الاستناد التقليدي إلى شرعية سياسية تقوم على الداخل وعلاقات الحكومات بشعوبها رضيت الحكومات بشرعية مزيفة استمدت من رضاء القوى الاستعمارية عنها.

كانت النتيجة الحتمية لهذا الموقف أن ازدادت وطأة استبداد هذه الحكومات بشعوبها، كما ازدادت ارتباطًا بالقوى الاستعمارية وخضوعًا لها. بيد أنه كانت هناك نتيجة أخرى تمثلت على الصعيد الثقافي في ذلك الارتباك الذي شاب وعي العرب بتاريخهم، أو وعيهم بذاتهم نتيجة فقدان الثقة في الذات من ناحية، وتوالي الهزائم عليهم من ناحية أخرى. وتجسدت هذه الحقيقة في تلك الحركات السلفية التي انتشرت في أنحاء الوطن العربي وكانت بمنزلة هروب إلى الماضي الذي كان مجيدًا. وبرزت من طيات هذا الارتباك صورة عاطفية وردية للماضي تجرده من خصائص التجربة الإنسانية التي تتضمن الجوانب السلبية

والجوانب الإيجابية في آن معًا. وصار الإنسان العربي موزعًا بين ماض وردي متوهم لا يعود، وحاضر يحمل كل خصائص الانقسام والهزيمة والتراجع. وعلى الرغم من الحديث الكثير عن «النهضة العربية» في العصر الحديث، فإن حقيقة كونها تقليدًا فجًا للغرب، واستعارة لثقافته، جعلت حصاد هذه «النهضة» المزعومة هزيلاً بالقدر الذي نراه منعكسًا في حياتنا الآن.

بيد أن الأمر ليس كله سوادًا، ولا يخلو من إيجابيات، إذ ظهرت تيارات ثقافية نقدية في المحيط العربي الواسع، فقد بدأت - على استحياء - عملية إعادة قراءة لتاريخنا أسهمت فيها الجامعات العربية المتكاثرة في البلاد العربية. وظهرت محاولات جادة لمشروعات نهضوية هنا وهناك لكنها ليست كافية حتى الآن لإعادة الوعي العربي بالذات. أو بالتاريخ. وقد أدت الهزائم المتتالية إلى نوع من إعادة النظر والتأمل من جانب المثقفين العرب، والمؤرخين منهم بصفة خاصة، في تاريخهم. وقد تحول الوعي التاريخي العربي، جزئيًا، من مفهوم «التاريخ العبء» إلى مفهوم «التاريخ الحافز». بيد أن هذا التحول لايزال في أطواره الأولى، ولم يتسرب من الصفوة إلى عامة المثقفين وبالتالي إلى عامة الناس في الوطن العربي. فلاتزال التقسيمات الجزئية على المستوى السياسي تلقي بظلالها على المستوى الثقافي. ولايزال بعض العرب ينظرون بعين الريبة والشك إلى بعض العرب الآخرين.

لقد كانت كارثة فلسطين، وما سبقها وواكبها وأعقبها، من الهجوم الثقافي الذي شنته الحركة الصهيونية على العرب وتاريخهم حافزًا على إعادة النظر في التاريخ ومراجعة حقائقه للرد على مزاعم الدعاية الصهيونية، ولكن ذلك ظل أسير الدوائر الأكاديمية لأن البعد الثقافي في الصراع العربي - الصهيوني، لايزال غائبًا حتى الآن. ويحتاج الأمر إلى جهود مؤسسية لنشر الوعي، بالذات وبالتاريخ في الأوساط الشعبية العربية، لاسيما أن الجهد الثقافي المعادي يحاول جاهدًا تكريس الوعي بالذات الجزئية في كل بلد عربي إذ إن هناك إلحاحًا شديدًا على طرح الأسئلة التي تركز على الهوية الثقافية والحضارية المحلية: فالسؤال يتردد بإلحاح مريب عن عروبة مصر على سبيل المثال. وثمة هجمة

ثقافية تحاول أن تحذف من تاريخ مصر ألفًا وأربعمائة سنة، هي التاريخ العربي الإسلامي لمصر، وتقفز فوق هذه الفترة الزمنية التي كانت مصر فيها -ولاتزال - جزءًا عضويًا من الكل العربي الإسلامي. ويتناسى مَن يتبنون هذه الدعوة، عامدين، أن الفتح الإسلامي لمصر في النصف الأول من القرن السابع الميلادي قد أتاح لها أن تستأنف دورها الحضاري في خدمة البشرية. فقد كانت مصر قبل ذلك التاريخ مجرد ولاية رومانية بيزنطية على مدى ما يزيد على سبعة قرون. ولكنها بعد الفتح صارت من مراكز الثقافة العربية الإسلامية، ولم تلبث أن تحوّلت إلى مركز الزعامة في هذه الحضارة، وصارت بمنزلة الحصن الذي دافع عن الأمة ضد أخطار الهجمات الصليبية والمغولية. ولكن الأسئلة المريبة التي تطرح حول عروبة مصر تحاول القفز على حقائق التاريخ لتربطنا برباط بحر متوسطي أوربي يكون وحيدًا وفريدًا.

بيد أن دعوة التجزئة والانسلاخ عن الكل العربي لم تكن مقصورة على مصر، وإنما شملت مناطق عدة من العالم العربي، وصار الاهتمام بالتاريخ الجزئي لكل بلد عربي سمة من سمات التشرذم الثقافي الذي كان في حقيقته انعكاسًا لذلك التشرذم السياسي الذي تعانيه الأمة العربية، والذي تجسّد في عجزها الفاضح عن مواجهة ما يراد لها وبها من مخططات في زمن العولمة والقطب الواحد، وإذا كان البعض يرى أن عام ٢٠٠٣م المنصرم كان عام الآلام بالنسبة للعرب، فإن ذلك كان نتاجًا مرًّا لعقود طويلة من عدم الإحساس بالذات العربية المشتركة ومصيرها الواحد المتشابك.

وليست هذه دعوة عاطفية إلى الوحدة العربية على أسس رومانسية، مثل تلك الدعوة التي انتهت بهزيمة يونيو ١٩٦٧م. كما أنها - من ناحية أخرى - ليست مرثية للعرب وخروجهم من التاريخ، وإنما هي دعوة إلى إحساس بالذات العربية المشتركة على أساس من التاريخ المشترك والمصير المشترك أيضًا. فقد أثبتت الأحداث المؤلمة أن الوعي الجزئي بالذات وبالتاريخ كان وبالاً على الأمة العربية كلها، كما كان كارثة على كل بلد من البلاد العربية على حدة ذلك أن نشر الوعي بالذات العربية المشتركة يمكن أن يؤدي في النهاية إلى الاعتماد المتبادل بين الشعوب

العربيــة وإلى مزيد من التعاون الاقتصادي المتبـادل، والتفاعل الثقافي الذي يؤدي في نهاية الأمر إلى إحســاس مشــترك بالذات وبالتاريخ من ناحية، وبلورة القدرة العربية من ناحية أخرى.

خلاصــة القول، إذن، إن الوعي بالــذات - أي الوعي بالتاريخ - يمثّل أحد الروافد المهمة التي تصب في نهر القوة العربية، فكل عمل يمارسه الإنســان يولد في الذهن أولاً: الحرب والسلام والتعايش والتعاون، وما إلى ذلك، كلها أمور تولد في أذهان البشر قبل أن تترجم إلى أفعال على الأرض، ومــن ثم، فإن هناك أهمية قصوى لتهيئة الأذهان للعمل العربي المشــترك، ويمكن تحقيق ذلك عن طريق نشــر الوعــي بالتاريخ العربي الواحد تمهيدًا لنشــر الوعي بالذات العربيــة الواحدة، وإذا كانت جهود المؤرخــين العرب - علــى اتســاع نطاقها - قد قصــرت عن تحقيق هذا الهدف حتى الآن، فإن الســبب - في ظنّي - راجع إلى أنها جهود فردية في الغالب الأعم، وليس هناك حتى الآن جهد مؤسس في هذا السبيل.

وإشــاعة الوعي بالتاريخ ليس أمراً مقصورًا على المؤرخين ودراساتهم الأكاديمية على أي حال. وإنما يمكن تحقيقه من خلال الأعمال الدرامية في الســينما وفي التلفزيون، ومن خلال المجــلات الثقافية العربية التي لايزال أغلبها يصرُّ على أن الثقافة هي الشعر والقصة والرواية فحسب، ومــن خلال النشــرات الرخيصة للكتــب التي يمكن أن تفيــد في هذا المجال.

نحن حقًا بحاجة إلى «قراءة عربية» لتاريخ العرب...



التاريخ والرواية.. تفاضل أم تكامل؟ *

1 التاريخ والرواية يتفقان في هدفهما العام وسعيهما إلى إفهام الإنسان ماهيته ورصد حركته في المجتمع.

يكتسي هذا العنوان - السؤال مشروعيته من طبيعة العلاقة الجدلية بين التاريخ والأدب - والرواية من ضمن فنونه بشكل عام. ويكتسي هذا العنوان - السؤال مشروعيته بشكل خاص من خلال الحقيقة القائلة إن هناك تشابهات بين الرواية التي يكتبها الروائي الأديب، وبين التاريخ، في معناه العام من ناحية، وتناول المؤرخ لمادة التاريخ من ناحية أخرى. وتتأكد هذه المشروعية بفضل حقيقة مؤداها أن أوجه الاختلاف بين التاريخ والروايات كثيرة أيضًا، سواء من حيث تركيب كل منهما، أو من حيث منهج المؤرخ أو أسلوب الروائي، وطبيعة بنية الرواية وبنية التاريخ.

والرواية، بكل مفاهيمها الأدبية، وخصائصها الفنية، وجوانبها الاجتماعية والفكرية محل احتفاء حقيقي من الأكاديميين والنقاد المحترفين، ومن القرّاء العاديين على حد سواء.

والتاريخ، بكل خصائصه الماضوية، ودلالاته الآتية، ووعوده المستقبلية، محل اهتمام ورغبة معرفية، تكاد تكون غريزية، على مستوى عامة المثقفين وجمهور الباحثين الأكاديميين على السواء.

كما أن التاريخ، في شكل من أشكاله، نوع من «الرواية» لأحداث وقعت في الماضي، ونمط من «الحكاية» عن الأشخاص والظواهر الاجتماعية بكل تجلياتها الثقافية والاقتصادية والسياسية.

* العربي - العدد (٥٥٧) أبريل ٢٠٠٥

والرواية، على نحو ما، تسجيل «تاريخي» - سلبي أو إيجابي - لظواهر اجتماعية تحمل دلالات متنوعة يسجلها الروائي، أو يحتج عليها، أو يريد إصلاحها، أو يحملها رسالته وهدفه الذي يريد للقراء أن ينتبهوا له.

والإنسان، صانع التاريخ وصنيعته، يتحرك في التاريخ في إطار زمني محدود وصارم، وفق شروط المكان، ولا يمكن تصور حركة الإنسان التاريخية خارج إطار الزمان أو حدود المكان، وهذا الثالوث «الإنسان والزمان والمكان» هو الذي يضفي على الظاهرة التاريخية «تاريخيتها»، أما الإنسان في الرواية، فهو صانع أحداثها حقًا، ولكنه يحمل رسالة الروائي وهو يتحرك أيضًا وفق شروط الزمان والمكان حتى وإن كانت الرواية تحفل بالكثير من الخيال الذي يحاول الروائي به أن يتحرر من شروط الزمان والمكان.

ومن الناحية «التطبيقية» نجد أن المؤرخين ظلوا زمنًا طويلاً يتعاملون مع التاريخ على أنه فرع من فروع الأدب، في تراثنا العربي وفي تراث الأمم الأخرى على السواء، ولهذا حفلت كتب التاريخ القديمة بأمثلة التداخل بين الأدب والتاريخ «بل إن كرسي التاريخ ظل ملحقًا بقسم الأدب الإنجليزي في الجامعات البريطانية حتى السنوات الأولى من القرن العشرين، أو الفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر». ومَن ينظر في كتب المؤرخين العرب سيجد مزيجًا مدهشًا من الأدب والتاريخ، منذ كتابات مؤرخي السيرة الأوائل حتى ابن إياس، بل وحتى الجبرتي.

وعندما كانت وظيفة المؤرخ أن يحكي «ماذا حدث؟» كان الحكي والرواية جزءًا أساسيًا من أسلوب المؤرخ في أداء وظيفته، وربما يكون هذا - ضمن أسباب أخرى - هو السبب في أن كتب «التاريخ» في تراثنا، وتراث غيرنا، تحفل بمفردات وكلمات مثل «روى» و«حكى» و«أخبرني» و«ذكر» و«قال»... وما إلى ذلك من مفردات وكلمات تشي بوظيفة الحكي والرواية. بل إن عددًا كبيرًا من الكتب التي تم تدوينها بـ«رواية فلان» تبدأ فقراتها بعبارة «قال الراوي»، ومن ناحية أخرى لا تخلو كتب التاريخ نفسها من حكايات يحمل بعضها طابع الخيال والأسطورة، وبعضها حكايات قصيرة وبعضها «روايات» طويلة. وهي مع هذا لا تخلو من الحبكة الفنية والإثارة. تأمل مثلاً روايات المؤرخين المسلمين عن سقوط بغداد على أيدي المغول في منتصف القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، أو ما كتبه المؤرخون من روايات عن

النبوءات حول مستقبل السلطان سيف الدين قطز، أو السلطان الظاهر بيبرس، وتأمل روايات ابن عبدالحكم والمقريزي عن الروايات المتعلقة بفتح مصر، أو ما كتبه مؤرخو الأندلس عن فتح المغرب والأندلس». ويصدق هذا على ما كتبه المؤرخون الأوربيون في العصور القديمة والعصور الوسطى من مؤلفات تحفل بالخيال.

وقبل أن يتطور علم التاريخ على النحو الذي صار عليه الآن بحيث صار دراسة منهجية ذات وظيفة استردادية، وبحيث لم تعد وظيفة المؤرخ أن يحكي «ماذا حدث»، وإنما أن «يفسّر لماذا حدث ما حدث»، ويستخدم أدوات البحث العلمي والصرامة المنهجية - كانت مهمة التاريخ أن يحكي وأن يسجل وأن يجمع. وكان على المؤرخ، بالتالي «أن يكون راويًا يحكي ما حدث». وهو هنا أقرب ما يكون إلى الروائي. وكانت الاختلافات محدودة وغير جوهرية، فلا عبرة هنا بواقعية المؤرخ والتزامه بالحقيقة، وحرية الروائي وأسلوبه الفني الذي يستدعي الخيال. فالأصل أن مادة كل منهما واحدة، وهي الإنسان في سياقه الاجتماعي، وأسلوب التناول والعرض متشابه - وليس متماثلاً - من حيث إنه يقوم على السرد والحكاية.

وكثيرًا ما حدث أن استعان المؤرخون القدماء بالخيال لترقيع النقص في الذاكرة (انظر الروايات الأسطورية عن البدايات في كل كتب التاريخ القديمة)، وكثيرًا ما لجأ المؤرخ إلى الخيال لكي يضع خطبة بليغة على لسان أحد أبطال روايته التاريخية، لأنه يعتقد أن هذا ما كان يجب أن يكون (انظر مثلا ما فعله ثوكيديديس المؤرخ اليوناني وهو يتحدث عن قادة أثينا في الحرب البلوبونيزية بين أثينا واسبرطة، أو ما فعله المؤرخون المسلمون حين نسبوا خطابات أدبية بليغة إلى عمرو بن العاص، وهو يصف أرض مصر في فصول السنة، أو ما وضعه المؤرخون على لسان طارق بن زياد أثناء فتح الأندلس)، بل إن مؤرخًا في وزن ابن إياس صاغ رواية متكاملة عن الأيام الأخيرة في حكم سلاطين المماليك والتي انتهت بجثة طومانباي معلقة على باب زويلة في مشنقته. وما كتبه ابن زنبل الرمّال بعنوان «آخرة المماليك»، عن الصراع بين السلطان سليم العثماني والسلطان قايتباي، آخر سلاطين المماليك، ليس سوى رواية متكاملة الأركان بأحداثها وحواراتها التي تخيلها ابن زنبل.

لقـد كانت الظروف الموضوعية آنذاك تسـتدعي أن يكـون التاريخ نوعًا من الرواية، وأن يكون المؤرخ راويًا بشـكل أو بآخر. فقد كانت وسائل النشر محدودة في إطار النسـخ اليدوي للكتب من ناحية، والرواية الشـفاهية من ناحيـة أخرى، ولما كانت الرواية الشـفاهية هي الأصل فـي انتقال المعارف والعلـوم، فإنها في مجـال التاريخ كانت محمّلة بكل عناصـر «الرواية» من الحبكـة والإثارة الفنيـة والخيال بقصد الاسـتحواذ علـى اهتمام جمهور السـامعين، وهو أمر لا يمكـن أن يكون واردًا عند مَن يكتـب للقرّاء، ولهذا كان التداخل بين التاريخ و«الرواية» (ليس بمواصفاتها الفنية الحالية) كبيرًا وملموسًا.

على الجانـب الآخر نجد كثيرًا من الروائيين يسـتخدمون التاريخ ليكون بمنزلـة «المـادة الخـام» لرواياتهم. وهذا النـوع من الروايات التي تسـمى الروايـات التاريخيـة معروف في أدبيات كثير مـن الأمم، ومن المؤكد أن له وظيفة ثقافية/اجتماعية مهمة و«الروايات التاريخية» - بشكل عام - تستند إلـى التنـاول «التاريخي» لأحداث حقبة تاريخية مضت سـعيًا وراء أهداف فنية، أو ثقافية، أو حتى سياسية. وقد برزت أسماء كثيرة في مجال «الرواية التاريخية» في الأدب العربي الحديث، من أشهرهم جورجي زيدان والعريان، وسعد مكاوي، ومحمد فريد أبو حديد، وباكثير.. وغيرهم.

لكـن ما حدث فـي مجال التاريـخ بعد ظهـور الطباعة، وتطـور الفكر التاريخـي، لم ينل من تاريخية الروايـات، مثلما نال من روائية التاريخ. فقد ظلـت «الرواية» تحمل بصمات تاريخيـة مهمة على الرغم من أن موضوعها المباشـر لم يكن هو التاريخ بمعناه التقليدي، فهل يمكن اعتبار روايات نجيب محفوظ خارجة عن إطار الروايات التاريخية؟ أو ليست هي نوعًا من التاريخ محكيًا بشـكل ما؟ بل إن روايات نجيب محفوظ كلها، وليست الثلاثية فقط، تعتبر «روايات تاريخية» بمعنى يختلف عن التعريف المعلب الجاهز لـه «الرواية التاريخية». وفي ظني أن هـذا يصدق على كل الروايات التي كتبها آخرون، فإن جمال الغيطاني كتب روايات تاريخية مهمة (ولست أقصد الزيني بركات فقط)، وكذلك كتب يوسـف القعيد روايات تاريخية بهذا المعنى. بل إن رواية علاء الأسواني «عمارة يعقوبيان»، رواية تاريخية أيضًا، وكذلك روايات محمد مستجاب.. وغيرهم ممن كتب الرواية في العالم العربي.

وما أقصده بالرواية التاريخية هنا، هو أن الرواية تسجيل «تاريخي» لحال المجتمع الذي يعيشون في رحابه بشكل أو بآخر، ذلك أنه يتم في فترة «تاريخية» ويسجل صورة فنية تعكس رؤية الروائي للموضوع أو للظاهرة، ويقودنا هذا إلى بحث أوجه الاختلاف بين «التاريخ» و«الرواية» بشكل حتمي. ذلك إنه قد يُفهم من الكلام السابق أن التاريخ والرواية متشابهان متماثلان، وهو مالا أقصده على الإطلاق. صحيح أن هناك قدرًا من «التاريخية» في أي رواية، وأن هناك قدرًا من «الرواية» في أي كتابة تاريخية. وصحيح، أيضًا، أن هناك قدرًا من الاشتراك في الهدف وفي المادة الخام لكل منهما «أي الإنسان في سياقه الاجتماعي»، ولكن الصحيح كذلك أن بينهما اختلافات عدة تتمثل أهمها في وظيفة المؤرخ ووظيفة الروائي من ناحية، وأسلوب كل منهما في عمله من ناحية أخرى. فضلاً عن أن الفن هو الإطار الذي يحكم عمل الروائي، على حين يجد المؤرخ نفسه مقيدًا داخل حدود المنهج العلمي، فضلاً عن أن الروائي يستخدم خياله بطريقة إبداعية حرة للوصول إلى ما يسميه النقاد «الصدق الفني»: أما المؤرخ فلا يمكنه أن يستخدم خياله إلا في إطار الاستنتاج والاستنباط والمقارنة التي تستند إلى حقائق تاريخية موضوعية لايد له من صنعها.

فالمؤرخ، أو الباحث في الدراسات التاريخية، لم يعد ملزمًا بأن «يحكي» وإنما صار مطالبًا بأن «يفسّر»: وفي كل من الحالتين يقوم بالبحث في مادة جاهزة هي ما نسميه أحداث التاريخ، أو ظواهره، أو شخصياته. ويستخدم أدواته البحثية وفق منهج استردادي صارم يحاول استرداد موضوعه من ذمة الماضي لكي يعيد قراءته لمصلحة الحاضر والمستقبل «وحتى عندما كان المؤرخون «يحكون» ما حدث: كانت تحكمهم فكرة معرفة سيرة الأولين للاسترشاد بها، والتأسي بما هو حسن، ونبذ ما هو غير ذلك، ومن هنا جاءت فكرة هيرودوت عن أهمية تدوين أخبار الناس في الماضي انعكاسًا للفكرة الإغريقية عن التاريخي وتراث التدوين التاريخي الأوربي، كما أن المؤرخين المسلمين حكمتهم مفاهيم العظة والعبرة». وفي هذا السياق، لا يستطيع المؤرخ أن «يبدع» حادثة تاريخية، أو يختلق شخصيات، أو أن يخرج عن إطار الزمان وحدود المكان. فالتاريخ، في التحليل الأخير، علم يقوم على أسس «ثلاثة ثابتة» هي الإنسان والزمان والمكان. والتفاعل بين هذه العناصر

الثلاثة هو الذي يصنع الحادثة التاريخية من ناحية، وهو الذي يُلزم المؤرخ بالتعامل مع هذه الثلاثية - كما هي - من ناحية أخرى. ذلك أن المؤرخ مطالب دائمًا بالصدق العلمي.

أما الروائي، فهو أسير فنه، لأنه «يحكي» وليس عليه أن يفسّر ما يحكيه. كما أنه من ناحية أخرى، ليس مضطرًا إلى التعامل مع حركة الإنسان في الكون باعتباره مادة جاهزة، وإنما باعتبارها مادة خاما يستطيع تشكيلها كما يريد، وحسبما يسمح له خياله وقدرته الفنية». وكل ما عليه أن يكون قادرًا على تحقيق «الصدق الفني»، ويمكن للروائي - حتى إذا كان ممن يكتبون «الرواية التاريخية»، بمعناها الاصطلاحي - أن يقدم موضوعه التاريخي بشكل فني يلعب الخيال دوره فيه، فيمكن ابتداع بعض الشخصيات الفنية لتقوم بدورها الفني إلى جانب الشخصيات التاريخية الحقيقية، كما يستطيع أن يختلق بعض الأحداث الفرعية - التي لا تؤثر في السياق التاريخي الذي اختاره موضوعًا لروايته - لخدمة الأغراض الفنية للعمل الروائي. كذلك يمكن للفنان أن يتحرر قليلاً من قيود الزمان والمكان، ولكنه لا يستطيع أن يقيم عمله خارج حدودها، أو دون الإنسان. وهذا هو الفرق الجوهري بين «التاريخ» و«الرواية التاريخية». فالتاريخ يقدم لنا الماضي في صورة أكاديمية تناسب المثقفين والمتخصصين، ولكن الروائي يستطيع أن يقدم لنا التاريخ في صورة حيوية تجتذب كل شرائح المجتمع، فإذا كان المؤرخ يقدم لنا «جثة» التاريخ ويحاول تشريحها وفهمها، فإن الروائي هو الذي يجعل هذه الجثة تتحرك وتجري الدماء في عروقها في عمل فني يعيش بين الناس ويتفاعلون معه.

وعلى الرغم من هذا كله تبقى العلاقة بين التاريخ والرواية علاقة تكامل واعتماد متبادل، فالرواية مصدر مهم من مصادر المؤرخ الذي يريد أن يفهم مجتمعًا ما في فترة تاريخية ما. فالرواية - التي لم تكتب بقصد أن تكون تاريخًا - تظل من أهم المصادر «التاريخية» لمعرفة النظام القيمي والأخلاقي، والعادات والتقاليد، والمشاعر والأحاسيس، ورؤية الناس لدورهم وعلاقتهم بالآخرين داخل مجتمعهم وخارجه، فضلاً عن أنماط الملابس، وأنواع الطعام، ورأيهم فيما يدور حولهم من أحداث، وفيمن يحكمونهم، وهي كلها أمور لا يجدها الباحثون في المصادر التاريخية التقليدية - التي كتبت

بقصد أن تكون تاريخًا أو تسـجيلاً للتاريخ - ولا يمكن لباحث أن يزعم أنه فهم مجتمعًا، في فتـرة تاريخية ما، دون أن يكون عارفًا بآدابه وفنونه، ومن بينها الرواية بطبيعة الحال.

كما أن التاريخ - من ناحية أخرى - مورد لا ينضب بالنسبة للروائي بشكل خاص والأدباء بشـكل عام، إذ إن التاريخ هو سيرة الإنسان في الكون تحمل كل تجاربــه وكل آماله وتطلعاته وإنجازاته وإحباطاته، ملامح الرقة والدماثة الإنسـانية ووحشـية الحرب والعدوان، وما إلى ذلك. وفيه شـخصيات من كل الأنماط البشـرية، علماء وشعراء وصوفية، وسياسيين وقادة ومغامرين، عاشقين ومجانين وفلاسفة، وسفلة ومجرمين وخونة، رجالاً ونساء وأطفالاً، كلهم يصلحون شـخوصًا يمكن للروائي أن يوظفها في عمله الفني، والتاريخ في هذه الحال أشبه بنهر متدفق منذ المنبع «بداية الوجود الإنساني»، يحمل كل التفاصيل والملامح التي تميز التجربة الإنسانية، وكما يختار المؤرخ «عينة» من محتوى هذا النهر لتحليلها، يمكن للروائي أن «يغترف» من النهر ما يشاء ليعيد تشكيله وفق شروط عمله الفني.

تبقــى هذه الكلمات مجرد قراءة أولية فــي صفحات العلاقة بين الرواية والتاريـخ، وأتصوّر أنها علاقة محكومة بالتكامل والاعتماد المتبادل أكثر من التفاضل والتباعد.





تاريخنا.. هل من الضروري إعادة كتابته؟*

1 التاريخ بمعناه الواسع، نتاج لتراكم الفعل الإنساني على مرّ الزمن. وهدف الدراسات التاريخية الحديثة ينصب على تحليل عناصر هذا التراكم ومكوناته، سعيا إلى فهم الحاضر واستشراف آفاق المستقبل.

ليس ثمة معنى للتعامل مع التاريخ بمفهوم الحكاية ومنطق السرد، أو اعتبار «المعلومات التاريخية» حلية تزدان بها الرءوس الفارغة، ويتم التباهي بها في مجال السمر، أو وسيلة يتمكن صاحبها من الفوز في مسابقات الصحف والتلفزيون فحسب. ولم تكن هذه أبدًا وظيفة التاريخ منذ بداية المعرفة التاريخية التي توسل بها الإنسان لمعرفة ذاته. إذ إن المعرفة التاريخية والرغبة في معرفة الماضي تكاد ترقى إلى مستوى الغريزة لدى الإنسان، على مستوى الجماعة، وعلى مستوى الفرد على السواء. فالتاريخ، بمعناه الواسع، هو قصة الإنسان في الكون، وتفاعله مع الطبيعة على مرّ الزمان، وهو في هذا يشبه نهرًا يتدفق من المنبع إلى المصب، من بداية الوجود الإنساني حتى اللحظة الراهنة، يحمل كل تفاصيل رحلة الإنسان - التي لم تتم بعد - عبر الزمان.

ومن هنا يبدو السؤال المطروح سؤالا ذا مشروعية علمية: هل هناك ضرورة لإعادة كتابة تاريخنا؟ وربما يكون التحفظ الوحيد من جانبي أن السؤال ينبغي أن يكون: هل هناك ضرورة لإعادة قراءة تاريخنا؟ إن إعادة قراءة تاريخنا - أي إعادة تفسيره - هي التي ينبغي أن تكون محلاً لهذا

* العربي - العدد (٥٦٩) أبريل ٢٠٠٦

السؤال المهم في تصوري. وسأحاول في الصفحات والسطور التالية أن أبين الأسباب التي دعتني إلى اقتراح هذه الصيغة للسؤال. ومن ناحية أخرى، فإن السؤال يحمل دلالة ضمنية بأن التاريخ يتعلق بالحاضر أكثر مما يتعلق بالماضي. فنحن نطرح السؤال بسبب الظروف التي تحيط بنا حاليا.

هذا المدخل يؤدي بنا، بالضرورة إلى عدة أسئلة تتعلق بالبحث في التاريخ العربي: كيف يمكن التعامل معه؟ هل نعتبره قصة تحكي لنا عن الماضي المجيد، على نحو يدغدغ فينا مشاعر الزهو الكاذبة بإنجازات وانتصارات لم يكن لنا - نحن أبناء الحاضر العربي التعس - فضل في تحقيقها؟ وهل نكتفي بقراءة هذا التاريخ من منطلق نفسي تعويضي يقول «نحن كنا» في زمن نكاد نعجز فيه عن «أن نكون»؟ وهل يمكن للقراءة الجزئية المبتسرة لتاريخ كل دولة عربية أن تغني عن إعادة القراءة من مفهوم الكل العربي؟ أم أن هذه القراءة الجزئية تعبير وانعكاس لحالة التشرذم والعجز العربي في مواجهة العدوان الصهيوني والأمريكي على جبهات عديدة؟ وهل نستسلم لما تشيعه «القراءة الصهيونية» لتاريخنا وتاريخ الحضارة العربية الإسلامية، بالشكل الذي يخلط الحقائق التاريخية بالأوهام الأسطورية والغيبيات الدينية؟

ويمكن الاسترسال في هذه الأسئلة، وما تفرع عنها بالضرورة، إلى ما لا نهاية. بيد أننا يجب أن نتوقف قليلاً أمام حقيقة مهمة مؤداها أن التاريخ يحدث مرة واحدة، وتتعدد المرات التي تتم فيها قراءته أو تفسيره مادامت الجماعة الإنسانية بحاجة إلى تجديد وعيها بتاريخها، أي وعيها بذاتها. إذ إن الأحداث التاريخية هي المادة الخام التي يتناولها المؤرخ بمنهجه العلمي وأدواته البحثية، لكي يفهمها ويحلل عناصرها المركبة. أما ما نسميه «كتابة التاريخ» فهي في الواقع عملية تسجيل جزئية للأحداث التاريخية، سواء كان هذا التسجيل قد تم في كتب المؤرخين وحولياتهم، أو في الوثائق بأنواعها المختلفة، أو في النقوش والمسكوكات، أو غيرها من المصادر التاريخية المعروفة. ولا يمكن لأحد أن يزعم أن كل ما حدث في التاريخ قد تم تسجيله بالفعل. ومن ثم فإن مهمة المؤرخ، أو الباحث في التاريخ، أن يحاول استقراء مصادره بشهاداتها الجزئية،

لاســترداد صورة الحادث مــن ذمة الماضي وإعادة بنائها بكل الوســائل المنهجيــة أولاً، ثم محاولة الفهم والتفســير ثانيًــا، وعندما يصل البحث إلى نتيجة معينة يمكن استخدام حصاد البحث لخدمة أهداف الجماعة الإنســانية في الحاضر والمســتقبل. هذه العملية ثلاثية المراحل هي ما نسميه قراءة التاريخ، أي تفسيره، وليست كتابته.

ومن هنا يمكن أن نفهم السبب في أن العصور المختلفة تشهد «قراءات مختلفــة» لتاريــخ الجماعة الإنســانية، قبيلة أو شــعبًا أو أمة. ففي كل مرحلة تتم «قراءة» جديدة للتاريخ تسلط فيها الأضواء على جوانب معينة وعناصــر محددة من التاريخ يمكن أن تســاعد المجتمع على التعامل مع حاضره بشكل أكثر نجاحًا. فقبل عصور الديمقراطية والاشتراكية، مثلاً، كان التركيــز في قراءة التاريخ على دور القصر، ودور البطل: ترســيخًا لفكرة الحكم الفردي. ولكن ما حدث بعد ذلك، لاسيما بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وشيوع الأفكار الديمقراطية والاشتراكية، أن بدأ البحث التاريخــي يهتم بتســليط الضوء على التاريخ الاجتماعــي، ودور العمال والفلاحين، وتواريخ المدن... وما إلى ذلك تكريسًا لفكرة حق الشعوب في حكم نفسهــا بنفســهــا. وما حدث في العالم العربي أثناء فترة الستينيات وما بعدها، حيث تم التركيز على جوانب بعينها من تاريخ مصر والمنطقة العربية تتعلــق بالطبقة العاملة، أو الفلاحــين، أو الطبقات الاجتماعية بشــكل عام، فضلاً عن دراســة الأنشطة الشــعبية والحركات الثورية - وهــذا كله يمكن أن يكون مثــالاً ثانيًا على تعدد «القراءات» للتاريخ الذي يخص شعبًا أو أمة من الأمم في فترات متعددة من تاريخها.

وإعــادة قراءة التاريخ ليســت تزويرًا للتاريخ بأي حــال من الأحوال، وإنما هي عملية تأتي في ســياق الوظيفة الثقافية - الاجتماعية للتاريخ باعتباره ممارسة فكرية في خدمة الحاضر. ومن المهم أن نشير في هذا الصدد إلى أن الجماعات الإنسانية لا يمكن أن تستمر في الاحتفاظ بأي ممارســة ثقافية أو اجتماعية، ما لم تكــن لها فائدة تعود على الجماعة بشكل إيجابي.

وبالتالي فإن عملية إعادة قراءة التاريخ تهدف إلى البحث عن العناصر التــي ينبغي تســليط الضوء عليهــا لخدمة الحاضر واستشــراف آفاق

المستقبل. وليس المقصود هنا أن «قراءة التاريخ»، أي تفسيره، يمكن أن تكون عملية تنبؤية ساذجة، وإنما المقصود أن «القراءة» المعادة للتاريخ يمكن أن تسلط الضوء على عناصر بعينها تكون إلهامًا وحافزًا على الفعل التاريخي في الحاضر والمستقبل. وبعبارة أخرى تجعل من المعرفة التاريخية نوعًا من «التاريخ الحافز» الذي ينشط الفعل لدى الجماعة الإنسانية. وربما يتجسد هذا فيما فعله المؤرخون العرب أثناء فترة الحروب الصليبية عندما بدأت الكتابة عن تاريخ القدس، وفضل الجهاد والمجاهدين، وإعادة «قراءة» تاريخ السيرة النبوية والمغازي. ثم ظهور نمط من الكتابة التاريخية يركز على سيرة السلطان المجاهد مثل سيرة صلاح الدين الأيوبي.

هذه «القراءات المتعددة» للتاريخ تشكل في حقيقة الأمر نظرات في مرآة الذات الحضارية، للتعرف على القسمات والملامح الثقافية والحضارية التي يمكن أن تكون هاديًا إلى طريق الفعل الحاضر. وعملية إعادة القراءة التي تتكرر كل حين هي محاولات معادة ومتعددة لفهم الذات، وهذا هو السبب في أن الشعوب تعيد قراءة تاريخها أكثر من مرة.

ومن ناحية أخرى، حرصت القوى الاستعمارية والغاصبة دائمًا على إعادة قراءة تاريخ الشعوب التي أخضعتها، بالشكل الذي يخدم أهدافها التسلطية. ومن الأمور ذات الدلالة في هذا السياق أن الاحتلال النازي لفرنسا أثناء الحرب العالمية الثانية قد حرص على تغيير كتب التاريخ في المدارس الفرنسية، كما أن الصهاينة فعلوا الشيء نفسه بعد نجاحهم المؤقت في اغتصاب الأرض العربية في فلسطين. لقد أعادوا «قراءة» التاريخ العربي، والتاريخ الفلسطيني خاصة، بالشكل الذي يغيّب الدور العربي. ولكن هذه «القراءة» لم تكن تفسيرًا للتاريخ من وجهة نظر صهيونية، وإنما كانت تزويرًا لتاريخ العرب والفلسطينيين والحضارة العربية الإسلامية بوجه عام. من أجل تغييب دور الفلسطيني وتبرير سرقة الأرض بسرقة التاريخ والتراث. كذلك فإن إصرار الإدارة الحاكمة في الولايات المتحدة الأمريكية الآن على تغيير المناهج الدراسية، ومن بينها التاريخ بشكل خاص، في إطار ما تسميه «إصلاح» العقل العربي،

يمكن أن يكشف لنا أهمية هذه العملية المتكررة لإعادة قراءة التاريخ. وقد استخدم الصهاينة قراءتهم الخاصة لتاريخ المنطقة أداة في الصراع السياسي والعسكري والثقافي ضد العرب، كما أن الأساطير التي تم اختلاقها وترويجها عن «إسرائيل القديمة» قد ساعدت على ترسيخ بعض الأوهام في أذهان اليهود وأبناء الغرب الأوربي والأمريكي عن العرب والمسلمين وفلسطين، باعتبارها «حقائق تاريخية» تعطيهم حقًا في أرض لم تكن لهم يومًا.

وليس من قبيل المصادفة أن كراسي التاريخ في الجامعات ومراكز البحوث والدراسات الغربية، والأمريكية منها بصفة خاصة، ظلت تحت السيطرة شبه الكاملة للباحثين والمؤرخين اليهود حتى منتصف القرن العشرين على أقل تقدير. وكان الحصاد المرُّ لهذه السيطرة الصهيونية أن رسخت في أذهان أبناء الغرب صورة سلبية تمامًا للعرب، ساعد عليها تراث قائم منذ عصر الحروب الصليبية، يحمل صورة سلبية للعرب والمسلمين بوجه عام. ولم يكن الأمر مجرد «دعاية» سيئة يمكن علاجها بالمفاهيم الإعلامية السطحية، كما يظن الجهابذة من أصحاب القرار، وإنما كان «قراءة للتاريخ» لخدمة الأهداف الصهيونية الآنية والمستقبلية. ولأن هذه «القراءة» تمت بشكل منهجي مدروس تنفيذًا لوصية هرتزل بإحداث «أكبر قدر من الضجة حول القضية اليهودية»، من خلال الفن والتاريخ، فإنها تركت آثارها السلبية حتى في أوساط المؤرخين العرب، ومازلنا نعاني من هذه الآثار حتى الآن.

وكانت الظروف التاريخية الموضوعية مواتية تمامًا لسيادة هذه القراءة الصهيونية في دوائر الغرب الأوربي والأمريكي، وانتقال بعض انعكاساتها على أفكار ومفاهيم نفر من المؤرخين العرب «الحرفيين». حقيقة أن عددًا من المؤرخين العرب الفاهمين قد عملوا على «تعريب» الدراسة التاريخية منذ وقت مبكر، وفي العقود الأولى من القرن العشرين، لكن آذان أوربا وأمريكا كانت مفتوحة وراغبة في الاستماع إلى القراءة الصهيونية للتاريخ منذ القرن التاسع عشر. ذلك أن الفترة التي نشط فيها المؤرخون العاملون في خدمة الحركة الصهيونية جاءت في أعقاب فترة نشط فيها المؤرخون الأوربيون والأمريكيون، تحت مظلة الاستشراق، لدراسة تاريخ

الحضارة العربية الإسلامية، وتاريخ المسلمين والعرب، انطلاقا من روح العداء للدولة العثمانية بسبب حروب الثورة اليونانية التي تطوع فيها كثير من الأوربيين والأمريكيين للقتال إلى جانب اليونانيين ضد الأتراك العثمانيين، باعتبارهم أصحاب حضارة الغرب الكلاسيكية.

«وبالمناسبة كانت تلك هي الفترة التي ظهرت فيها موجة العداء للسامية، والتي كانت موجهة ضد العرب والمسلمين واليهود، ثم حولتها الدعاية الصهيونية إلى أداة ابتزاز لصالح الحركة الصهيونية». والناظر في تراث هذه الفترة سيجد أن البحوث والدراسات التاريخية التي خرجت في هذه الفترة، كانت في الغالب الأعم نوعًا من «القراءة الانتقامية» التي تحرض أبناء الغرب ضد المسلمين والعرب بشكل عام. وكانت تلك فرصة ذهبية لم يتوان المؤرخون الصهاينة في استغلالها والسير على نهج مؤرخي الفترة الاستعمارية الأوربيين في «قراءة»، أو تفسير، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

ومن ناحية أخرى، كانت الظروف التاريخية الموضوعية مواتية للقراءة الصهيونية، لأن الدراسات التاريخية العربية الحديثة كانت لاتزال فرخًا من أفراخ الدراسة التاريخية الأوربية. إذ كان رؤساء قسم التاريخ بالجامعة المصرية – أولى الجامعات العربية – من الأوربيين حتى سنة ١٩٣٦م، وكان طبيعيًا أن تسود المفاهيم التاريخية من وجهة نظر المؤرخين الأوربيين في الدراسات التاريخية العربية الناشئة. وكانت النتيجة الحتمية أننا صرنا نقرأ التاريخ العربي بعيون أوربية وأمريكية معادية، أو منحازة في أحسن الأحوال.

هذه الحقيقة التي نعرفها هي التي استوجبت طرح السؤال حول ضرورة إعادة قراءة تاريخنا أو إعادة تفسيره من منظور عربي.

وربما يكون من المناسب أن نحاول النظر إلى المشهد الحالي في مجال الفكر التاريخي العربي قبل الخوض في تفاصيل الإجابة عن السؤال الذي يشي بأن ثمة أزمة تكمن وراء السؤال، فقد مر البحث التاريخي العربي، بتطورات كثيرة منذ بدأ الأجانب الدراسات التاريخية في جامعة القاهرة قبل ما يزيد على ثلاثة أرباع القرن. فقد قام عدد من المؤرخين المصريين والعرب الرواد بتعريب الدراسة التاريخية. وتخرجت أعداد

كبيرة من الباحثين العرب لم يلبثوا أن أسسوا الأقسام الأكاديمية في الجامعات العربية، التي توالت في الظهور في شتى أرجاء الوطن العربي، وتكاثرت الدراسات والبحوث التي حققت قدرًا متوازنًا من تطور الفكر التاريخي العربي.

وقد أدت هذه الزيادة الكمية إلى تغير نوعي وكيفي في مجال الدراسات العربية حقًا، ولكن روح التفرق وعدم التنسيق وغياب مشروع عربي متكامل لإصدار الكتب والموسوعات التي تحمل القراءة العربية للتاريخ، حالت دون الإفادة الكاملة من هذه الزيادة الكمية والتغير النوعي النسبي.

والمنطقة العربية حافلة بأقسام التاريخ، كما أن أعدادًا متزايدة من الجمعيات المهتمة بالدراسات والبحوث التاريخية قد نبتت على أرض الواقع الأكاديمي العربي، وهذه نقطة إيجابية، يجب أن نضعها في الحسبان. ومن ناحية أخرى، فإن عملية «تعريب» الدراسات التاريخية في العالم العربي تمت أحيانًا بنجاح كبير في بعض الفروع، وبنجاح جزئي في فروع أخرى. على حين بقيت فروع قليلة أسيرة تمامًا للمفاهيم والمصطلحات والمنظور الأوربي – الأمريكي، وهذه نقطة إيجابية ثانية. كذلك فإن عدد المؤرخين العرب الفاهمين لحقيقة الوظيفة الثقافية – الاجتماعية للدراسة التاريخية يزداد بشكل مطرد، وهذه نقطة إيجابية ثالثة. فضلاً عن أن البحوث والدراسات التاريخية التي قام بها المؤرخون العرب قد نجحت إلى حد ما في إحداث شرخ في الصورة التي رسمتها القراءة الصهيونية – الاستشراقية لتاريخ العرب والحضارة العربية الإسلامية، وهذه نقطة إيجابية رابعة. والأهم من هذا كله أن عددًا متزايدًا من المؤرخين المسلمين والعرب قد نجحوا في كسر الاحتكار اليهودي الصهيوني لدراسة الحضارة العربية الإسلامية في الجامعات الأوربية والأمريكية، وهذه نقطة إيجابية خامسة.

هذه النقاط الإيجابية في المشهد، وغيرها، لا تنفي وجود النقاط السلبية المتمثلة في سيادة المفهوم الأوربي في تقسيم العصور التاريخية حتى الآن، وفي تسلط المصطلحات الأوربية التي تخدم القراءة الأوربية التي تصطدم بالضرورة مع القراءة العربية للتاريخ العربي، فضلاً عن

تخلف وسائل أعداد الباحثين والمؤرخين العرب، وضآلة الموارد المالية المخصصة لتعليمهم. ومن ناحية أخرى، فإن الخصومة القائمة بين معظم الحكام العرب والبحث العلمي وأهله، قد جعلت مسألة البحث العلمي مسألة مظهرية شكلية في كثير من الأحيان، ولم يكن البحث التاريخي استثناء في ذلك بطبيعة الحال «انظر إلى ميزانيات البحث العلمي في العالم العربي وقارنها بميزانية البحث العلمي في دولة الكيان الصهيوني مثلًا». ومثلما يفتقر العرب حاليًا إلى التنسيق في كثير من أمور حياتهم على المستويات السياسية والاقتصادية والعسكرية، بالشكل الذي جعلهم يتوارون في الركن المظلم من العالم، غير أنهم لايزالون أسرى التواريخ القطرية والمحلية التي تعكس واقعهم السياسي المفكك وحال التشرذم التي يعانون منها، من جهة، وتكرسه من جهة أخرى.

ومن هنا، فإن الإجابة عن السؤال المطروح: هل هناك ضرورة لإعادة كتابة تاريخنا؟ تكون بالإيجاب حتما. إذ إن ما تم إنجازه قد تحقق بجهود فردية في غالب الأحوال، ولم تكن تساند هذه المبادرات الفردية جهود مؤسسية عامة في كثير من الأحيان، وهو ما أدى بالضرورة إلى عدم توافر الشروط اللازمة لوجود «قراءة عربية للتاريخ العربي» حتى الآن. صحيح أن الفترة التي تمتد من العقود الأولى من القرن العشرين حتى الآن، قد شهدت تطورًا كميًا كبيرًا، بيد أن هذا التطور الكمي لم يكن يوازيه تطور كيفي مناسب. وهو ما يعني أنه لا توجد حتى الآن مدارس عربية، أو حتى اتجاهات، في الفكر التاريخي، ومازلنا نعيش عالة على إنجازات الفكر التاريخي الغربي ومدارسه واتجاهاته حتى الآن. وحين ظهرت مجموعة من المؤرخين العرب تسير على هدي مدرسة ليوبولد فون رانكه الألماني الصارمة الخالية من الخيال، نافستها جماعة نسبت نفسها إلى الفكر الماركسي ونظريات التفسير المادي، على حين لحق آخرون بالمدرسة البورجوازية التي يمثلها الإنجليزي «آرنولد توينبي». وعلى الرغم من أن البحث التاريخي قد حقق قدرًا معقولاً من التقدم النسبي في النصف الأول من القرن العشرين، فإن التراجع بدأ مرة أخرى في الربع الأخير من هذا القرن، ولأسباب كثيرة، لا يتسع المجال لها، تراجع البحث التاريخي ضمن تراجعات كثيرة في العالم العربي، وإن

ظلت مجموعات من المؤرخين الفرادى، ومراكز البحوث، تحاول السباحة ضد التيار.

وعلى الرغم من أن المقارنة بين الأوضاع في خمسينيات القرن العشرين، والأوضاع الآن في مجال الدراسات التاريخية العربية تكشف عن الكثير من الجوانب الإيجابية والتقدم الكمي والنوعي، فإن ما يحقق إعادة قراءة تاريخنا من شروط لم تتوافر حتى الآن، ولست أظن أن الأمر مستحيل أو حتى صعب، ذلك أننا نمتلك المقومات والشـروط اللازمة لتحقيق ذلك، ولكننا لا نملك التنسيـق الجماعي على مستوى العالم العربي من ناحية، ونفتقر إلى الإرادة السياسية التي توفر الشروط الصحية للبحث العلمي من ناحية أخرى. وعلى الرغم من أن مؤسسات أهلية كثيرة تحاول إذكاء العمل الثقافي في الوطن العربي، فإن نشـاطها يكاد يكون محصورًا في نطاق الأدب والنقد والدراسات الأدبية. كما أن الاستبداد السياسي الذي تعاني منه الشـعوب العربية انعكس سلبيًا على الحرية الفكرية. ولم يكن البحث التاريخي اسـتثناء في ذلك بطبيعة الحال، والمسألة لا تحتاج إلى جهد المقاتلين بقدر ما تحتاج إلى صبر العلماء، ولنا فيما حدث في مجال الدراسات العثمانية أسوة.

وربما يسـاعدنا على الدعوة لإعادة قراءة تاريخنا حقيقة، مؤداها أن خطوات مهمة قد تمت بالفعل في هذا المجال، في دراسـة بعض جوانب الحضارة العربية الإسـلامية، وبعض فترات تاريخ المسلمين، فضلاً عن القـراءة الناجحة لفترات مهمة في تاريخ العرب الحديث والمعاصر. وقد أسهم مؤرخون مسلمون وعرب كثيرون في إعادة قراءة التاريخ الإسلامي بالدرجة التـي أحدثت صدعًا في الرؤية الغربيـة لهذا التاريخ. وجدت مراجعات كثيرة لعدد من المسـلمات التي كانت راسـخة بشـأن التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية بالفعل. ولكن الهجوم العنيف من جانب الدوائر الصهيونية والإمبريالية على الإسلام والمسلمين والعرب يستدعي جهدًا أكثر قوة ومثابرة لإعادة قراءة، أو تفسير، التاريخ الإسلامي. وهنا ينبغي أن نشير إلى أننا لسنا بحاجة إلى قراءة تبريرية، أو دفاعية، للتاريخ الإسلامي أو تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. كما أننا لسنا بحاجة إلى قراءة بعيون وردية تجرد التاريخ الإسـلامي من طابعه البشري، وتحاول

أن تجعله نوعًا من الفعاليات الإلهية. فقد كان المسلمون الأوائل بشرًا مثل سائر البشر، ولكنهم كانوا أصحاب مرجعية تمثل قوام حضارتهم، وعليها مدار حياتهم. ويجب إعادة قراءة تاريخهم في ضوء هذه المرجعية، وليس في ضـوء مرجعيات أخرى لم يكن أصحاب هذه الحضارة يعرفون عنها شيئًا. كما أنها ليست ملزمة لنا في حاضرنا بشيء.

ويتمثل خطر القراءة التبريرية، أو الدفاعية، للتاريخ الإسلامي في أنها تتصور أن الحضارة العربية الإسلامية كانت حضارة أحادية الجانب، وهو أمـر لا يمكن أن يكون صحيحًا مـن ناحية، كما أنه يعيق فهمنا لتاريخنا من ناحية أخرى. فقد كانت الحضارة العربية الإسلامية حضارة متعددة الجوانب، حققت الكثير من الإنجازات، وحفلت بالعديد من السـلبيات، شـأن كل حضارات البشـر، ولكنهـا في التحليل الأخيـر كانت حضارة إنسـانية الطابع، فتحت ذراعيها لكل الأجناس والديانات، فأفادت منهم وأفادتهم، وربما يكون هذا هو السـبب في أن هذه الحضارة هي الأطول عمرًا بين حضارات البشر، والأوسع في مداها الجغرافي. كما أن مراكز الثقل فيها تنقلت بـين كل الأقاليم الحضارية القديمة في العالم. كذلك فإن القراءة التبريرية تحمل خطرًا آخر هو الإحساس بالدونية الحضارية إزاء الآخـر الذي يهاجم حضارتنا وتاريخنا، والإحسـاس بالدونية يعيق القراءة الواعية للتاريخ على أي حال.



هل هناك أفلام تاريخية عربية؟ *

في الرحلة الطويلة للإنسان والفن والتاريخ عبر الزمان تنوعت أشكال الفن وأنماطه؛ شعرًا، وقصة، ورواية، ومسرحية... وتعددت قوالبه التشكيلية: رسمًا، ونحتًا، وزخرفة، وتكاثرت أشكاله التمثيلية مسرحًا، وسينما، وإذاعة وتليفزيونا. وفى الفن والتاريخ كان الإنسان، ولايزال، هو الموضوع المشترك، وهو الهدف المشترك: ماضيه، وحاضره، ومستقبله.

لأن السينما فن شامل، ولأن جمهورها لايزال هو الأكبر بين جماهير الأشكال الفنية جميعًا، فإن التاريخ قد اجتذبها بسحره وأغراها. ولأن للسينما تأثيرها الجماهيرى الهائل؛ فإن دورها فى إشاعة المعرفة التاريخية مهم للغاية. وقد نتج عن هذه الحقيقة عدة نتائج مهمة: أولها أن صناعة السينما العالمية قد اتجهت طوال تاريخها نحو إنتاج «الأفلام التاريخية» التى كانت من العلامات الفارقة فى تاريخ السينما من ناحية، والتى حفرت فى وعي المشاهدين معلومات مهمة وانطباعات باقية على مر السنين.

وربما يكون من المناسب أن نتوقف قليلاً فى محاولة لتعريف «الفيلم التاريخى». وبداية ينبغى أن أشير إلى أن هذا التعريف لايستند إلى أي تعريفات «معلبة» أو «جاهزة»، وإنما هو اجتهاد شخصى بحت. فالفيلم التاريخى فى ظنى عمل فنى يتخذ من التاريخ موضوعًا له؛ وقد يكون الموضوع التاريخى الذى يدور حوله الفيلم حدثًا تاريخيًا مهمًا، أو شخصية تاريخية، أو ظاهرة تاريخية، وفى هذا العمل الفنى يتضافر الفن الدرامى

مع الواقع التاريخى لإنتاج العمل الذى يحمل إبداع كاتب السيناريو القائم على مادة تاريخية أعدها مؤرخون يعرفون موضوعهم معرفة جيدة، ومن خلال الرؤية الفنية للمخرج، ومهارات الممثلين، وإبداعات الموسيقى وتقنيات الصوت، وفنون التصوير... وما إلى ذلك يخرج الفيلم التاريخى. وإذا كان لكاتب السيناريو والمخرج وغيرهما أن يبتكروا ويبدعوا من خيالهم لتحقيق «الصدق الفنى» فى عملهم؛ فإنه لا يجوز لهما أو لغيرهما أن يعبثا «بالصدق التاريخى» بحجة الحفاظ على «الصدق الفنى». ويرجع هذا الموقف فى جوهره إلى حقيقة أن القائمين على الفيلم قد اختاروا التاريخ ميدانًا لعملهم؛ ومادموا قد اختاروا التاريخ فعليهم الالتزام بحقائقه. ولا يعنى هذا أن يتحول الفيلم إلى محاضرة أكاديمية مملة، وإنما يجب استغلال دراما التاريخ نفسه فى العمل الفنى. ويمكن ابتكار شخصيات درامية غير تاريخية لخدمة الغرض الفنى للفيلم دون الإخلال بالصدق التاريخى، على نحو ما حدث فى فيلم «العدو على الأبواب»، الذى جعل من شخصية خيالية لقناص ألمانى الشخصية المركزية فى الفيلم الذى صور معركة ستالينجراد فى الحرب العالمية الثانية. لقد تحولت السينما صوب الماضى لاستعادة الذاكرة التاريخية وللبحث عن موضوعات لأفلامها بعيدًا عن المجالات الاجتماعية والغرامية والفكاهية من ناحية، ولاجتذاب المزيد من المشاهدين من ناحية أخرى. والمدهش فى هذه الأفلام التاريخية أن قيمتها لا تستند فقط إلى أنها من إعداد باحثين تاريخيين جادين، وإنما تستند أيضا إلى إعداد درامى ممتاز يعيد بناء الحدث التاريخى بعناية. وتشهد الأفلام التاريخية العالمية عالية الإنتاج على ولع السينما بالتاريخ، لأنه يحقق نسبة مشاهدة عالية كما يحقق نسبة أرباح هائلة، وهو ما تؤكده أيضا المسلسلات ذات الموضوعات التاريخية، والإنتاج الضخم فى التليفزيون.

ويشهد سجل السينما الأمريكية على قدر كبير من الانبهار بالتاريخ، فقد أنتجت أفلامًا عن التاريخ المصرى القديم، ومن صفحات التاريخ الأغريقى والرومانى، وتاريخ العصور الوسطى مثل الحرب من أجل حرية اسكتلندا فى العصور الوسطى فى فيلم «قلب شجاع، والمصارع، وغزاة الشمال The Viking.. وغيرها». وهنا نلاحظ دقة تكاد تقترب من الحقيقة التاريخية

فى رسم الشخصيات التاريخية، وطرز الملابس، وأنواع الأسلحة، وديكورات المدن والقصور والقلاع، وتقديم المثل والمفاهيم التى حكمت طبقة الفرسان الإقطاعيين فى العصور الوسطى، أو أنماط حياة الفلاحين وسكان المدن.

ولكن هذا لا يعنى أن الأفلام الأمريكية التاريخية كانت دائمًا دقيقة فى تصويرها للتاريخ؛ فالحقيقة أن هوليوود لم تول قدرًا كبيرًا من الاهتمام بالدقة التاريخية إذا ما تعارضت مع الرغبة فى الحصول على المزيد من الربح فى بعض أفلامها «التاريخية»، ولكنها دائمًا حافظت على الإطار التاريخى الصحيح. وهنا ينبغى أن نفرق تمامًا بين الأفلام التاريخية، والأفلام الخيالية التى تدور فى جو شبه تاريخى مثل الأفلام المأخوذة عن «ألف ليلة وليلة» مثلا. فالمشاهد الذى يرى فيلم «الفارس الثالث عشر» لن يختلف كثيرًا عن قارئ «رحلة ابن فضلان»؛ إذ إن الفيلم يشبه كتابًا مصورًا ومسموعًا بدلاً من كتاب ابن فضلان. كما أن مشاهد فيلم «مملكة السماء» يتساوى مع قارئ يقرأ بحثًا ممتازًا عن تحرير المسلمين بقيادة صلاح الدين الأيوبى للقدس سنة ١١٨٧م من أيدى الصليبيين. ففى كل من هذين الفيلمين تجد التاريخ أمامك ماثلاً كما حكاه المؤرخون، وكما كتبته المخطوطات التاريخية وقد ساعدت الإمكانات الفنية المذهلة التى وفرها الكمبيوتر لمخرجى مثل هذه الأفلام التاريخية أن يرسموا مسرح الأفلام التاريخية بدرجة غير مسبوقة من الدقة. ويمكن أن نرى هذا المثال واضحًا فى فيلم «مملكة السماء». وعلى شاشة التليفزيون كان التاريخ فرس الرهان الأسود، واستطاعت أساليب الكمبيوتر الفنية أن تخلق البيئة التاريخية بدقة تقربها من الواقع الذى تتناوله أفلام التليفزيون؛ مما يجعل المشاهد يحس بتاريخية الفيلم الذي يراه، ويساندها بناء درامى جيد يعيد تشييد الحدث التاريخى؛ فعلى شاشة التليفزيون البريطانى اجتذب فيلم دافيد ستاركى «زوجات هنرى الثامن الست»، الذى عرض على شاشة القناة الرابعة فى التليفزيون البريطانى، أربعة ملايين مشاهد.

وربما تكون هناك أسباب كثيرة وراء جوع الجماهير الأوربية والأمريكية إلى التاريخ، منها تدنى تدريس التاريخ فى المدارس هناك، وربما يكون الازدهار الحالى للتاريخ فى السينما وفى وسائل الإعلام هناك معاكسًا لهذا الاتجاه التعليمى الهابط؛ ولكن هناك بالتأكيد أسبابًا أكثر عمقًا مثل

البحث عن الهوية فى التاريخ بعدما تدهورت مصادر الهوية الأخرى. وهنا يطرح السؤال نفسه: ماذا عن السينما العربية؟ وهل هناك أفلام تاريخية فى تاريخ السينما المصرية؟ على الرغم من عراقة الفن السينمائى فى مصر، وعلى الرغم من إنجازات السينما المصرية طوال تاريخها المئوى، فإن مسألة «الفيلم التاريخى» فى تاريخ السينما المصرية تحتاج إلى وقفة للتأمل ولطرح الأسئلة ومحاولة العثور على الإجابات المناسبة. هل كانت هناك حاجة اجتماعية / ثقافية فى المجتمع المصرى طوال النصف الأول من القرن العشرين إلى «الأفلام التاريخية»؟ وهل كانت الظروف التاريخية الموضوعية آنذاك تسمح بأن تنتج السينما المصرية أفلاما تستحق أن نسميها الأفلام التاريخية؟ وهل توافرت أركان الفيلم التاريخى فى السينما المصرية قبل منتصف القرن العشرين- وهل كانت هناك جماعات من المؤرخين أو الباحثين الجادين فى التاريخ يتولون الإعداد التاريخى لمثل هذه الأفلام إن وجدت؟ وهل توفر كاتبو السيناريو والمخرجون والفنيون المختصون بالملابس والأسلحة والمناظر التاريخية اللازمة لصناعة الفيلم التاريخى المصرى؟ أخشى أن تكون الإجابة بالنفى. وقد ضربت عدة أمثلة من السينما الأمريكية والتليفزيون البريطانى فى الصفحات السابقة لتكون بمنزلة الإجابات المسبقة عن هذه الأسئلة وغيرها من الأسئلة التى قد تتفرع عنها بالضرورة. بيد أن نظرة على تاريخ الإنتاج السينمائى المصرى عموما سوف تكشف عن أن «الأفلام التاريخية» كانت قليلة إلى حد الندرة من جهة، وأن حظ هذه الأفلام من التاريخ كان محصورا فى أسمائها.

يرى بعض الباحثين أن السينما المصرية تبدأ بفيلم «فى بلاد توت عنخ آمون، على حين يرى البعض الآخر أن هذا الفيلم لم يكن سوى فيلم أجنبى تم تصويره فى مصر وتمت الاستعانة ببعض السينمائيين المصريين، ويرى هذا الباحث أيضًا أن أول فيلم مصرى حقيقى هو فيلم «ليلى» الذى أنتجته «عزيزة أمير» سنة ١٩٢٧م (محمود قاسم، تاريخ السينما المصرية، تحت الطبع). وعلى أي حال، فإن ذلك العام لم يشهد إنتاج أي فيلم يحمل عنوانًا تاريخيًا، وطوال الفترة التى تمتد إلى سنة ١٩٣٥م لم تنتج السينما المصرية سوى أفلام غرامية أو فكاهية. وفى سنة ١٩٣٥م ظهر أول فيلم يحمل اسما تاريخيا هو فيلم «شجرة الدر» عن رواية لجورجى زيدان تحمل

الاســم نفســه، (والفيلم من إخراج أحمد جلال وتمثيله ومعه ماري كويني وآسيا وعبد الرحمن رشدي وعطا الله ميخائيل ومختار حسين). وقد كتب السيناريو والحوار أيضا أحمد جلال. ولم أتمكن من مشاهدة الفيلم، ولكن الملخص الوارد عنه في موسـوعة الأفلام العربية (منى البنداري وآخرون، موسـوعة الأفلام العربية، تقديم صلاح أبو سـيف، بيت المعرفة ١٩٩٤م) يقول: «شـجرة الـدر جارية تركية في بلاط الملـك الصالح، تصبح بفضل جمالها وذكائها زوجته. وعند نشوب حرب الصليبيين ترسم الخطط وتدبر المكائد حتى كتب لها النصر. يموت زوجها أثناء الحرب فتخفي خبر موته وتستمر تحكم البلاد وتقود الجيوش باسمه حتى جاء ابنه توران شاه وتولى الحكم، ويعلن العداء على شـجرة الدر زوجة أبيه. يهوى عز الدين شـجرة الدر وفي سبيل ذلك يقتل توران شاه ويتوجها ملكة على مصر، وتقبض على زمـام الأمور بيد من حديد، يزداد خصومهـا حتى أن الخليفة يصدر أمرًا بعزلها. ولكنها تسـتعيد الأمور بحبها لعز الديـن وتتزوجه، وتحكم البلاد من وراء سـتار...». وعلى الرغم من أننا لا نعرف مدى دقة هذه السـطور فـي التعبير عن الفيلم الذي يحمل اسـم «شـجرة الدر» فـإن هناك عدة مؤشـرات واضحة على طبيعة هذا الفيلم ومدى قربـه من التاريخ. أولها أن الفيلـم مأخوذ عن رواية لجورجي زيدان. وللرجل رأي مهم في العلاقة بين الأدب والتاريخ سـجلها بقلمه على صفحات مجلة الهلال، وطبقها في رواياتـه «التاريخية» التي حملت عنوان «من تاريخ الإسـلام»؛ ومن رأيه أن العامة لا يقبلون على التاريخ إلا إذا كان ممزوجًا بقدر من الخيال (قاسـم عبده قاسـم وأحمد الهواري، الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث، دار المعارف ١٩٧٩م) وبنـاء على هذا ابتدع جورجي زيدان بعض القصص العاطفية داخل الإطار التاريخي لكل رواية من رواياته؛ ومنها رواية شـجرة الدر بطبيعة الحال؛ وثانيها أن الملخص يكشـف عن خطأ في اسم «شجرة الدر»؛ لأن اسـمها الحقيقي «شـجر الدر»، وثالثها، أن الحوادث التاريخية بعيدة عن الحقيقة التاريخية التي تحمل من الدراما أكثر مما تحمله رواية جورجي زيدان. فقد كانت شـجر الدر جارية تركية أو أرمنية وحين أنجبت ولـدًا ذكرًا هو خليل، رفعها السـلطان الصالح نجم الدين أيوب إلى مرتبة الزوجة والسـلطانة. وحينما نزلت قوات الحملة الصليبية السابعة بقيادة

لويس التاسع على دمياط ثم زحفت باتجاه المنصورة، ذهب السلطان الصالح على محفة المرض لإدارة الحرب من المنصورة ومعه زوجته، وعندما مات أخفت الخبر بمساعدة كبار قادة الجيش من أمراء المماليك حتى لا تضعف معنويات الجنود والأهالى. واستطاع الأمير بيبرس البندقدارى - الذى صار سلطانًا فيما بعد - أن ينزل هزيمة قاصمة بالجيش الصليبى وأسر قادته وعلى رأسهم لويس السابع بمساعدة الأهالى والمتطوعين. وعندما جاء توران شاه من العراق لتولى الحكم ساءت العلاقة بينه وبين زوجة أبيه التى اضطرت للهرب إلى القدس، وبين أمراء المماليك، الذين عرفوا أنه يدبر لقتلهم فقتلوه اغتيالا ومات «.... جريحًا حريقًا غريقًا» حسبما تقول المصادر التاريخية. ثم اختار أمراء المماليك «شجر الدر» لتكون أول سلاطين المماليك على مصر؛ لكن الرأى العام والمثقفين رفضوا ذلك وقامت المظاهرات والاحتجاجات، وأرسلت تطلب تفويضًا بالحكم من الخليفة العباسى فى بغداد، ولكن رده كان قاسيًا حينما رد برسالة تقول: «إن كانت الرجال قد عدمت عندكم فاعلمونا حتى نُسيِّر إليكم رجلاً يحكمكم...». وبعد أن بقيت فى الحكم ثمانين يوما اضطرت إلى الاعتزال. وبحثت عن زوج مناسب بين أمراء المماليك، ولم تكن تريد أميرًا قويًا، ولم يكن أى من الأمراء الأقوياء ليسمح لواحد من منافسيه أن يتزوج السلطانة ويحكم البلاد. واستقر الرأى على عز الدين أيبك التركمانى، الذى كان يظهر الضعف والاستكانة. وقال الأمراء «إنه ليست له شوكة، ومتى أردنا صرفه صرفناه» ولكن السلطان الجديد دخل فى صراع على السلطة مع أمراء المماليك البحرية، ودبر مؤامرة مع شجر الدر بمساعدة الأمير قطز (الذى صار سلطانًا فيما بعد) للتخلص من الأمير فارس الدين أقطاى والمماليك البحرية، ثم بدأ صراع السلطة مع زوجته شجر الدر وانتهى الأمر باغتياله، ثم قتلها بأيدى مماليكه. (قاسم عبده قاسم، عصر سلاطين المماليك، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية، ١٩٩٨م).

وإذا كنا قد عرضنا للخطوط العامة لسيرة السلطانة «شجر الدر»، فإن الهدف من ذلك هو توضيح مدى التنافر بينها وبين قصة الفيلم الذى يحمل اسمها. ويعنى هذا أن الشرط الأول من شروط «الفيلم التاريخى»، وهو الالتزام بخيوط الحقيقة التاريخية فى بناء درامى محكم لم يكن متوفرًا فى

هذا الفيلم. وليست هناك معلومات عن الإخراج، والمناظر والملابس والبيئة التاريخية التى يصورها الفيلم.

فى سنة ١٩٣٧م عرض فيلم «ليلى بنت الصحراء»، الذى عرض مرة أخرى سنة ١٩٤٤م باسم «ليلى البدوية» بعد تعديل شخصياته بسبب المصاهرة بين ملكى مصر وإيران ويزعم الفيلم أنه مأخوذ عن قصة من التراث العربى (محمود قاسم، المرجع السابق) ولكن الملخص الذى أورده الكاتب عن الفيلم يشير إلى أنه فيلم عادى وضعه أصحابه فى جو من «الوهم بالتاريخ»، ولا علاقة له بالتاريخ فعلا. وهو من بطولة وإخراج بهيجة حافظ وفى سنة ١٩٣٩م ظهر فيلم «قيس وليلى» الذى يمكن أن ينطبق عليه الكلام السابق عن فيلم «ليلى البدوية». ولا يمكن اعتباره فيلما تاريخيا بأى حال من الأحوال. وفى سنة ١٩٤١م ظهر فيلم يحمل اسم «صلاح الدين الأيوبى» من إخراج إبراهيم لاما، وهو يهودى من أمريكا الجنوبية اسمه الأصلى إبراهام لاماس، جاء مع شقيقه بدرو إلى مصر، وغيرا اسميهما إلى إبراهيم وبدر واشتغلا بالسينما.

وقد كتب سيناريو الفيلم المخرج إبراهيم لاما، وجمع له أكبر حشد من الممثلين والنجوم المعروفين، وقد حرص الفيلم على أن يكون حوار الفيلم باللغة العربية الفصحى. والفيلم يخلط بين الفروسية والحب. وعلى الرغم من أن الفيلم حظى بوصف بعض الباحثين بأنه «فيلم تاريخى حقيقى»، فإن «التاريخ» الذى تناوله الفيلم لم يكن له وجود إلا فى خيال المخرج الذى كتب السيناريو بنفسه، وربما ظن أن اللغة العربية الفصحى وحدها تكفى لإضفاء صفة «التاريخية» على الفيلم. فالقصة بأسمائها لا وجود لها فى صفحات التاريخ جملة وتفصيلا. وعلى الرغم من اسم الفيلم فإن الفيلم ليس عن صلاح الدين الأيوبى الذى نعرفه تاريخيا، والذى صوره فيلم «مملكة السماء»، الذى سبقت الإشارة إليه، فى صورة تاريخية وفى سياق تاريخى، وفى بيئة تاريخية حقيقية، ومن ثم، فإن فيلم «صلاح الدين الأيوبى» أيضا لا يمكن اعتباره من بين «الأفلام التاريخية». هناك فيلم آخر يحمل اسما تاريخيا هو فيلم «كليوباترة» الذى أخرجه إبراهيم لاما فى سنة ١٩٤٣م، ومن غير المعلوم مصدر المادة التاريخية التى اعتمد عليها كاتبا السيناريو (ابراهيم لاما والسيد زيادة). وقد وقف الفيلم عند

حدود قصة الحب التى جمعت بين كليوباترة السابعة (التى قامت بدورها السيدة أمينة رزق) آخر ملوك البطالمة فى مصر والقائد الرومانى ماركوس أنطونيوس. ويقول المخرج عن فيلمه: «... مفهوم أن الأفلام التاريخية تطلب مجهودًا ونفقات أكثر... والفيلم يتناول عصرًا من عصور مصر وفيه لونان من ألوان الشعوب؛ أحدهما مصرى فرعونى والآخر رومانى....». وحسب ملخص الفيلم فإنه تناول المؤامرات التى دبرت ضد كليوباترا، ثم قصة الحب مع انطونيوس ونهايتها المأساوية بالانتحار. وهو ما يكشف عن أن الفيلم من النوع الرومانسى الذى يحاول مخرجه أن يضفى عليه ثوب التاريخ. وهو أيضا ما يشى بأن الفيلم لم يستعن بأى متخصص فى التاريخ لضمان الصدق التاريخى إلى جانب الصدق الفنى. وفى سنة ١٩٤٥م تم إنتاج فيلم بعنوان «عنتر وعبلة» وفيلم «أبو الفوارس» وهما فيلمان ينتسبان إلى التراث العربى بالاسم فقط؛ فلا الأحداث ولا البيئة التاريخية، ولا الملابس، ولا لغة الفيلمين يمكن نسبتها إلى التاريخ. ويصدق هذا أيضا على الفيلم الذى أنتجه ومثله حسين صدقى وأخرجه فؤاد الجزايرلى سنة ١٩٤٦م، بعنوان «شهرزاد» وقامت ببطولته (إلهام حسين، وسامية جمال) والفيلم الأخير مأخوذ عن حكايات ألف ليلة وليلة.

وقد شهدت سنة ١٩٤٨م إنتاج عدد من هذه النوعية من الأفلام منها فيلم «الزناتى خليفة» الذى يستند إلى السيرة الهلالية التى تنتمى إلى الأدب الشعبى أكثر مما تنتمى إلى التاريخ؛ وفيلم «ورد شاه» الذى يستند إلى أجواء ألف ليلة، وفيلم «ليلى العامرية» الذى يحكى قصة «قيس وليلى» من التراث العربى بكل ما تحمله من خيال «والتاريخ» بمعناه الصحيح غائب عن هذه الأفلام تمامًا على الرغم من وجود الإيحاء بالإطار التاريخى. وهذا «الإطار التاريخى» لاعلاقة له بالواقع التاريخى، وليس له وجود إلا فى خيال الذين صنعوا تلك الأفلام.

وقد شهد عام ١٩٥١م إنتاج فيلمين يحمل كل منهما عنوان موضوع تاريخى دينى، فقد تم إنتاج فيلم «ظهور الاسلام» الذى بنيت قصته على كتاب «الوعد الحق» للدكتور طه حسين وحشد مخرجه «إبراهيم عز الدين» عددًا كبيرا من نجوم تلك الفترة. وقد ابتعد سيناريو الفيلم عن مضمون الكتاب لأسباب كثيرة منها حرية الكتاب فى الحديث عن النبى

- صلى الله عليه وسلم - والصحابة فى مقابل عدم قدرة الفيلم على تصويرهم أو تصوير المشاهد التى تتضمنهم والاكتفاء بصور رمزية، أو بصوت الراوى. وعلى الرغم من أن الفيلم قد لقى نجاحًا كبيرًا فإنه فشل فى تقديم «صورة تاريخية». لقد كان نجاح الفيلم جماهيريًا بسبب موضوعه الذى تناولته السينما المصرية للمرة الأولى؛ إذ كانت قصة البدايات الأولى لانتشار الإسلام، ومعاناة المسلمين الأوائل - ولاتزال - ذات سحر وجاذبية بالنسبة لجميع المسلمين. وفيما عدا ذلك فإن الفيلم الذى نجح فى تقديم «الحكاية الدينية» فشل فى تقديم «الحكاية التاريخية». فقد كانت الخلفية التاريخية التى صورها الفيلم بعيدة تمامًا عن الواقع التاريخى الذى عاشته مكة والحجاز بشكل عام قبل الإسلام، وفى هذا الفيلم برزت أخطاء «الفيلم» المصرى الذى يتناول موضوعًا تاريخيا بشكل واضح وأهمها عدم الاعتماد على دراسات المتخصصين لإعداد بيئة الفيلم، وهى أخطاء صاحبت - ودائمًا - «الفيلم التاريخى المصرى، إذا كان هناك فيلم تاريخى مصرى. فغالبًا ما يعتمد الفيلم على «تخيل» أو «توهم» المسئولين عن المناظر والديكور، والمسئولين عن الملابس والأسلحة. وقد تجلى هذا الفشل واضحًا فى تصوير حياة القرشيين قبل الإسلام وديكورات بيوتهم، وحاناتهم، وتصوير الكعبة والأصنام، والملابس والأسلحة... وما إلى ذلك، وإذا ما قارنا هذا بما جاء فى فيلم «الرسالة» اتضح لنا الفرق تمامًا. قصة الفيلم ناجحة بسبب رغبة المسلمين الدائمة فى روايتها منذ كتب ابن هشام السيرة النبوية حتى كتب الدكتور طه حسين «الوعد الحق» وحتى الآن. والمدهش أن نجاح فيلم «ظهور الإسلام» جماهيريا دفع أحمد الطوخى إلى إخراج فيلم آخر عن الموضوع نفسه فى العام نفسه: وهو فيلم «انتصار الإسلام» الذى يمكن اعتباره فيلمًا رومانسيا يتشح بثوب قصة دينية، ويتسم بكل خصائص الأفلام الصحراوية.

ويبقى السؤال مطروحًا بعد استعراض الأفلام التى تحمل عناوين موضوعات تاريخية فى النصف الأول من القرن العشرين: هل شهدت هذه الفترة أفلامًا تاريخية حقًا؟! أخشى أن تكون الإجابة السريعة المباشرة عن هذا السؤال بالنفى. وهناك الكثير من الأسباب التى تبرر هذه الإجابة السلبية: أولا: أن ملخصات السيناريوهات التى قرأناها عن بعض هذه

الأفـلام فى كتابـات بعض المهتمين بتاريخ السـينما من ناحية، وأسـماء الذين كتبوا السـيناريو فـى بعض هذه الأفلام من ناحية أخرى، تكشـف عـن غياب الأرضية التاريخيـة العلمية التى يقوم بنـاء الفيلم عليها، وأن من كتبوا السـيناريو كانوا «يؤلفون» تاريخًـا مخصوصًا من وحى أوهامهم ولايقرأون التاريخ. ثانيا: أن هذه الأفلام حملت «توليفة» غريبة من النظرة الاستشـراقية الغرائبية إلـى المنطقة العربية، وإلى الشـرق بصفة عامة، وبعـض التوابل الفنية التى صاحبت معظـم هذه الأفلام بصورة ممجوجة مثل حفلات الرقص والغناء فى قصور الخلفاء والأمراء والسـلاطين التى تصحبها المنادمات وشرب الخمر على طريقة الكباريهات الرخيصة (قارن بـين أحد هذه المشـاهد فى فيلم تاريخى، ومشـهد فـى كباريه أو خمارة فـى فيلم عادى ولن تجد فرقًـا كبيراً إلا فى الديكـور). ثالثًا: أن المناظر والديكورات، والملابس والأسـلحة، والأدوات المسـتخدمة فى هذه الأفلام مـن اختراع الفنيين الذين كان معظمهم من الأجانب، ولاعلاقة لها بالواقع التاريخى الذى يمكن أن نجده شـاخصًا فـى صفحات المصادر التاريخية، وفـى قاعات المتاحف فى جميع أنحـاء الدنيا، وفى بقايا البيوت والقصور والمـدن التاريخيـة التى لاتزال قائمة حتـى اليوم. رابعًـا: أن فقر الإنتاج الواضـح فى هذه الأفلام يصاحبه ويوازيه فقـر فى الفكر التاريخى الذى يتم بناء الفيلم على أساسه.

إن «الفيلـم التاريخى» الحقيقى يسـتحق اهتمامًا حقيقيًا؛ إذ إن التاريخ مهم جـدًا فى بناء الهوية الوطنية. وإقبـال الجماهير على معرفة التاريخ من خلال السينما أو من خلال التليفزيون يفوق إقبالهم عليه من خلال أى وسيط آخر. وربما يكون الجوع إلى التاريخ بين جماهير الناس الذين يقرأون الكتب، ويشـاهدون التليفزيون، ويذهبون إلى السـينما، انعكاسًا لحقيقة نقـص ما يتعرفون عليه مـن الموضوعات التاريخية بسـبب تدنى تدريس التاريخ فى المدارس؛ سـواء من حيث الكم أو من حيث كيفية التدريس. إن الحوار والجدل اللذين أثارهما مسلسل «الملك فاروق»، مثلاً، يشير إلى هذا الجـوع إلى التاريخ. وفى تصورى أن الفيلـم التاريخى الحقيقى هو وحده الـذى يمكن أن يتحمل مسـئولية بناء الهوية الوطنيـة فى زمن توارت فيه مصادر الهوية الأخرى بسـبب دعاوى العولمة، وضبابية الأوضاع الداخلية،

وتآكل مقومات الانتماء الوطنى ووشائجه، وتنامى مشاعر الإحباط الفردى والجماعى. والسينما، وحدها، لاتزال الأقدر على القيام بدورها فى مجال الفيلــم التاريخى الــذى يجب أن يقوم على ثلاثية العلــم التاريخى، والفن السينمائى، والحبكة الدرامية.





المحور الثاني
تاريخنا مع الآخر

أدب الشكوى عند يهود أوربا.. قراءة تاريخية لقضية- الهولوكوست
صليبيون.. صهاينة.. وعرب: صور من القدس-
الحروب الصليبية.. متى تكون النهاية-
الأنا والآخر... أو (نحن) و(هم)-
عندما أثَّر العرب في أوربا-
المسلمون يتعرَّفون على الآخر-
الوجه الآخر للحروب الصليبية-
دموع المعتدين ومخاوفهم-
أوربا والمسلمون.. التطور التاريخي لصورة الآخر-
عن الشعر والحرب أغاني الحروب الصليبية-
التتار والعالم العربي: الوجه الآخر-
المسلمون في عيني أسير صيني-



أدب الشكوى عند يهود أوربا.. قراءة تاريخية لقضية الهولوكوست *

لم تكن الضجة التي أثارها المؤرخ البريطاني إيرفنج حول «الهولوكوست»، أكذوبة القرن العشرين الأولى في هذا المجال، ولن تكون الأخيرة. ويبدو أن تراث يهود أوربا قد أنتج نمطاً من الأدب الديني اليهودي يسجل النوازل والكوارث التي حلّت باليهود الأوربيين ترجع بداياته الأولى إلى عصر الحروب الصليبية.

ولا نجد هذا النوع الأدبي في تراث يهود العالم العربي والإسلامي. هذا النوع الأدبي يعرف باسم «أدب الشكوى»، ويحتفي به اليهود الأوربيون كثيراً ويمثل شطراً كبيراً من تراثهم الأدبي. ويبدو أيضا أن هذا النوع الأدبي كان يمثل الخلفية الثقافية التاريخية التي خرجت منها حكايات الهولوكوست.

وليست من مصادفات التاريخ أن ينشأ هذا النوع الأدبي اليهودي عند الطائفة الألمانية زمن الحروب الصليبية في أواخر القرن الحادي عشر ويستمر في التراكم حتى منتصف القرن التاسع عشر. فعندما بدأت الحركة الصليبية في السنوات الخمس الأخيرة من القرن الحادي عشر، هاجم الصليبيون الجماعات اليهودية في وادي نهر الراين وشمال غرب أوربا بزعم أنهم يجب أن يطهروا بلادهم من اليهود الذين اضطهدوا المسيح نفسه، قبل أن يذهبوا لمحاربة المسلمين الذين يضطهدون أتباع المسيح في فلسطين. والمثير للدهشة في هذا الأمر أن الحركة الصليبية في القرن الحادي عشر، والحركة الصهيونية في القرن العاشر، قامتا على

* العربي - العدد (٥٠١) أغسطس ٢٠٠٠

أساس إيديولوجي مشترك من ناحية وكان هدفهما العدواني الاستيطاني موجهاً ضد المنطقة العربية من ناحية أخرى.

فقد قامت الجماعات اليهودية الأوربية بكتابة نوع من المذكرات memorbuch لكي يقرأ اليهود منها في صلواتهم أسماء اليهود الذين قتلهم الصليبيون قبل رحيلهم إلى فلسطين. وعلى الرغم من أن هذه المذكرات بدأت أصلا لتسجيل أسماء ضحايا الصليبيين، فإنها سجلت ضحايا الاضطهادات اللاحقة، وظلت تشكل جزءاً أساسياً في كتب الصلوات عند الطائفة اليهودية الألمانية حتى منتصف القرن التاسع عشر. وتم جمع الكثير من هذه المذكرات في المجموعة المعروفة باسم elegies التي تضم تراث الطائفة اليهودية الفرنكو ألمانية على حين بقيت بعض المذكرات على حالتها المخطوطة.

وتعتبر مذكرات ماينس نموذجا لهذا النمط من «أدب الشكوى» اليهودي. وهي تتضمن بين صفحاتها سجلاً تتابعياً لأحوال أبناء الطائفة اليهودية في مدينة ماينس الألمانية، سواء تبرعاتهم للمعبد وصندوق الفقراء أو تبرعاتهم لمدارس الطائفة ومقابرها، كما تضمنت أسماء الربيين اليهود البارزين في زمانهم وبعض الدراسات التلمودية، ثم أسماء الذين قتلوا من أبناء الطائفة على مر العصور.

ومذكرات ماينس التي سجلت الاضطهادات التي مارسها الصليبيون ضد يهود إقليم الراين سنة ١٠٩٦م، تكشف عن أن كاتبها الأصلي كان يروج لفكرة أن جماعة يهود ماينس.. «تفخر بماضيها المجيد وتضحياتها الحاضرة في سبيل الرب وشعبه المختار..». وهي نغمة لم تخل منها الكتابات اليهودية المعاصرة عن «المحرقة» التي أقامها هتلر ضد اليهود على ما تزعم الدعاية الصهيونية والغربية.

وتتناول مذكرات ماينس، في إيجاز شديد، سير حركة الاضطهادات الصليبية ضد اليهود الألمان في إقليم الراين ربيع وصيف سنة ٤٨٥٦ حسب التقويم اليهودي، أي سنة ١٠٩٦م. وقد شهدت هذه الفترة بداية خروج جيوش الحملة الشعبية الصليبية بقيادة كل من جوتشولك وفولكمار وأميخو، والذين قادوا عمليات الهجوم على اليهود. والكاتب الأصلي لهذه المذكرات لم يكتبها إلا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، أي بعد

حدوثها بحوالي قرنين من الزمان حملت أثناءهما كل المبالغات المتوقعة في مثل هذا النوع الأدبي الديني الذي يتحدث عن معاناة اليهودي من «الأغيار». وكاتبها هو اسحق ماينتجن الذي دونها حتى سنة ١٢٨٩م، ثم أكملها من جاءوا بعده. وهذا الجزء من مذكرات ماينس هو الجزء الأصلي الذي لم يكن يضم سوى أسماء اليهود الذين قتلهم الصليبيون أصلا. ولكن الزيادات التي أضيفت إلى المذكرات في القرون التالية كانت تهدف إلى توضيح النغمة المأساوية في تاريخ الطائفة اليهودية الألمانية.

وعلى أية حال، فإن مذكرات ماينس لم تكن المصدر اليهودي الوحيد الذي تحدث عن الهجمات الصليبية على يهود أوربا، فقد كتب اليعازر بن ناثان رسالة تاريخية بعنوان «اضطهادات سنة ٤٨٥٦ من الخليقة» «سنة ١٠٩٦م»، كما كتب مؤلف يهودي مجهول رسالة بعنوان «الاضطهادات القديمة»، وكذلك كتب إفرايم البوني كتاباً حول الاضطهادات الصليبية ليهود أوربا أثناء الاستعداد للحملة الصليبية الثانية في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي.

هكذا، حرص اليهود الأوربيون على تسجيل معاناتهم وعذابهم على أيدي الأوربيين الكاثوليك أثناء فترة الحروب الصليبية، وقد شكل هذا الحرص نوعاً من التراث الثقافي والنفسي جعلهم يواصلون تغذية أدب الشكوى بحرص ودأب على مر العصور. وقد تصاعد هذا الحرص في العصر الحديث داخل الإطار الدعائي للحركة الصليبية. وتحرص الدوائر الصهيونية دائما على وضع حوادث اضطهاد اليهود، التي حدثت في أماكن متفرقة وفي فترات زمنية متباعدة، في سياق تاريخي مصطنع ضمن قضية «معاداة السامية» وهي مسألة ابتزوا بها الضمير الأوربي طويلاً. ومن اللافت للنظر أن الباحثين اليهود الذين تحدثوا عن الاضطهادات الصليبية ضد يهود أوربا أطلقوا عليها عنواناً مثيراً هو «الهولوكوست الأول».

وقد تعرض يهود الراين وشمال غرب أوربا لعدوان الصليبيين الذين أعماهم الهوس الديني والتعصب الأحمق والتهور العدواني. وتبدو الصورة التاريخية كئيبة تماماً بالنسبة لليهود، بيد أنه ينبغي علينا أن نتذكر أن أعمال العنف الدموية الخرقاء التي ارتكبها الصليبيون في

الحملة الشعبية لم تكن وقفاً على اليهود وإنما عانى منها المسيحيون في البلقان وداخل الإمبراطورية البيزنطية، ولكن آلة الدعاية الصهيونية دأبت على اجتزاء ما يخص اليهود وتكبيره وتضخيمه.

ولسنا هنا بصدد الدفاع أو التبرير للعدوان الصليبي، لأن حقائق التاريخ وأقلام المؤرخين الأوربيين المعاصرين قد أدانت السلوك الوحشي للصليبيين، ولكنه كان سلوكاً عاماً في عدوانيته ودمويته الوحشية بحيث إن الطريق البري الذي مرت به عصابات الحملة الصليبية الشعبية كان مرصعاً بالقرى المحترقة، والقتلى والجرحى دليلاً على أن «جيش الرب» قد مر من هناك. ولما كان الطريق البري للحملات الصليبية يمر عبر البلقان فقد تعين على سكانه المسيحيين أن يعانوا من وحشية الصليبيين.

ولأننا لا نوافق على توظيف تلك الأحداث التاريخية المخيفة ضمن الدعاية الصهيونية التي ارتكبت، في حق العرب والمسلمين ما هو أكثر شناعة وفظاعة من ناحية، ولأننا أيضا لا يمكن أن نوافق على قتل البشر باسم الدين، كما فعل الصليبيون مع اليهود، أو باسم أي شيء آخر من ناحية اخرى، فإننا سنحاول تفسير ظاهرة الاضطهادات الصليبية ضد يهود أوربا في ضوء الظروف التاريخية الموضوعية السائدة، كما سنحاول رصد التأثيرات التاريخية على أدب الشكوى اليهودي.

إن الاستخدام الدعائي الصهيوني للتاريخ هو الذي يحفزنا إلى قراءة الظروف التاريخية الموضوعية لظاهرة العدوان الصليبي على اليهود. وربما يكون مناسباً أن نتذكر أن اليهود العرب ويهود البلاد الإسلامية عموماً كانوا يعيشون عصرهم الذهبي في ظل الحضارة العربية الإسلامية التي أسهم النابغون منهم فيها بشكل أو بآخر.

تشير المصادر التاريخية إلى أن الوجود اليهودي في أوربا الغربية وشمال جبال البرانس يرجع إلى أوائل القرن الرابع الميلادي. وفي بداية العصور الوسطى تحول المجتمع الأوربي إلى مجتمع زراعي ذي اقتصاد بدائي يقوم على سد الحاجات الاستهلاكية الدنيا وعلى المقايضة، وهو ما يعني أن تكون للنقود قيمة هائلة. وهنا وجدت الجماعات اليهودية المنبوذة دوراً في عالم المال وجلب السلع الشرقية الفاخرة إلى أوربا الغربية. ولم تكن مناطق غرب أوربا آنذاك منطقة جذب للتجارة العالمية التي

شارك فيها المسلمون والبيزنطيون. وهكذا بقي للتجار اليهود وحدهم دور حلقة الوصل بين أوربا الكاثوليكية من ناحية والعالم المتقدم «دار الإسلام، الدولة البيزنطية، الهند والصين» من ناحية أخرى. وخلال القرنين التاسع والعاشر كان اليهود يتاجرون في الملح والخمور والغلال والثياب والعبيد.

وقد وجدت الممالك الجرمانية البدائية في خدمات التجار اليهود، الذين كانوا نافذتهم الوحيدة على العالم الخارجي، شيئا مفيدا بحيث منعت الأساقفة من مضايقتهم. وقبل القرن الحادي عشر كانت الجماعات اليهودية في أوربا تتمتع بوضع اجتماعي مريح بالمقارنة مع المجتمع الذي عاشوا في كنفه. وفي غرب أوربا بصفة عامة كانت أحوال اليهود أفضل كثيرا من أحوال البورجوازيين، أي سكان المدن الذين عاش اليهود بينهم. ولم تكن هناك تفرقة بين اليهود والكاثوليك، سواء في الملابس أو اللغة أو الأسماء. كذلك لم يكن هناك «جيتو» رسمي يتم عزل اليهود فيه، ولكن اليهود كانوا يتجمعون في أحياء خاصة بهم.

هكذا، كان الوضع الاقتصادي ليهود أوربا نتيجة لهويتهم الدينية وأصولهم الاجتماعية. إذ إنهم كانوا خارج النطاق الاجتماعي الطبقي الذي أفرزه النظام الإقطاعي في أوربا، ومن ثم فإنهم كانوا فئة من الغرباء الذين لا تضمهم ثلاثية المجتمع الأوربي آنذاك: الذين يصلون «رجال الكنيسة»، والذين يحاربون «الارستقراطية الإقطاعية» والذين يعملون «الفلاحون والأقنان». ولذلك ركز اليهود نشاطهم في التجارة وفي مجال إقراض الأموال بالربا.

ويأتي الخط الفاصل في تاريخ اليهود الأوربيين في منتصف القرن الحادي عشر، نتيجة النزعة العسكرية الجديدة التي استولت على المسيحية الكاثوليكية من جهة، وتصاعد حركة التدين الشعبي العاطفي من جهة ثانية. وكانت أهم مظاهر النزعة العسكرية والتدين الشعبي هي التي تجسدت في تبرير العدوان على الآخر في ضوء مصطلحات «الحرب المقدسة» و«حرب الرب». وكان على اليهود في أوربا، والمسيحيين الأرثوذكس في البلقان وآسيا الصغرى، والمسلمين في المنطقة العربية أن يعانوا من موجة التعصب العاتية التي اجتاحت أوربا الكاثوليكية آنذاك.

كذلك كانت التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في غرب أوربا قد أفرزت حقائق موضوعية جعلت وضع اليهود الأوربيين أكثر حرجاً وصاعدت من نغمة العداء الاجتماعي الأوربي لليهود. فقد صار اليهود خارج الكتلة الاجتماعية في شكلها الإقطاعي كما أسلفنا، كما أن التجار الأوربيين تمكنوا من الاستغناء عن خدمات الوسطاء التجاريين اليهود، وبذلك لم يبق لليهود غير الربا.

وكان النبلاء الإقطاعيون المبذرون، ورجال الكنيسة المفلسون، والحكومات الملكية الناهضة، يحتاجون جميعاً إلى خدمات المرابين اليهود. وهذا ما يفسر لنا سبب الحماية التي أسبغها الأمراء والأساقفة والملوك على اليهود في مواجهة العداء الشعبي الغاضب تجاههم أثناء أحداث الحركة الصليبية. ومع ذلك فإن جميع الطبقات الاجتماعية التي تزايدت حاجتها إلى المال أخذت تتورط في الديون التي اقترضوها من المرابين اليهود بأرباح كانت تصل أحيانا إلى خمسين بالمائة.

لقد كان يهود أوربا آنذاك أشبه بقبيلة كل أفرادها «شايلوك» الذي جسده شكسبير في مسرحية «تاجر البندقية»، إذ كان كل من أولئك المرابين يصر على اقتطاع رطل اللحم الحي من فريسته الذي يقترض منه في السر حفاظاً على مكانته الاجتماعية.

ومن ناحية أخرى، كان اليهود في أوربا يمارسون الأعمال المكروهة اجتماعياً ولكنها تدر أرباحاً عالية، مثل دباغة الجلود وجباية الضرائب وتجارة العبيد الذين كان بعضهم مسيحيين، فضلاً عن اشتغالهم بالربا. صحيح أنهم كسبوا أموالاً طائلة من هذه الأعمال، ولكنهم كسبوا معها السخط وحقد المسيحيين في المجتمعات الأوربية. فإذا أضفنا إلى هذه العوامل عاملاً نفسياً دينياً كان يرى أن اليهود هم الذين تسببوا في صلب المسيح، فإن النظرة الدينية الكاثوليكية في أوربا كانت ترى أنه يجب على اليهود أن يهيموا في الأرض مثل قابيل، يحملون وصمة الذنب الذي جنوه.

ولكن الواقع التاريخي كان عكس ذلك تماماً. فاليهود الذين يجب أن يكون وضعهم منحطاً بسبب جريمتهم في حق المسيح كانوا في حال من الرقي الاجتماعي والتفوق الاقتصادي جعلت الكاثوليك المعاصرين

يربطــون بين النظرة المســيحية تجاه اليهود وذنبهــم التاريخي من جهة، وممارســاتهم الاقتصادية والمالية الكريهة من جهة ثانية. وتمثلت النتيجة في ذلك العداء الشعبي الذي تجلى ضدهم أثناء الحروب الصليبية.

وصبــت الحركة الصليبية مزيداً من زيت الســخط على نيران كراهية اليهود، فقد ثار ســؤال يقول: هل من الصواب أن يســقط المرء في حبال الجنس الذي صلب المســيح وهو يستعد لشن الحرب من أجل المسيحية؟ وهــل يصح أن يمضي المرء نحو هدفــه وهو مكبل بالديون التي يدين بها لواحد من الذين غدروا بالمسيح؟

كانت الإجابة عن مثل هذه الأســئلة موجة عارمة من الغضب الدموي الــذي انصب على يهود مــدن الراين وراح ضحيته الكثيــرون من أفراد الجماعــات اليهودية. وكانت تلك هي المرة الأولى التي يتجلى فيها التدين الشعبي النزق في صورته المتعصبة التي عبرت عن نفسها تعبيراً مأساوياً فــي أحداث العنف ضد اليهود. وعلى الرغم من أن العنف الصليبي تجاه اليهود في أوربا كان محكوماً بالظروف التاريخية للحركة الصليبية نفسها، فــإن اليهود جعلوه موضوعاً من موضوعات أدب الشــكوى، كما أن حركة الدعاية الصهيونية تفضل مناقشة هذا الموضوع في إطار الموضوعات التي تتعلق بمعاداة السامية. وفي رأينا أن هذا الموقف الإيديولوجي الصهيوني تحايل على الواقــع التاريخي ومحاولة لتطويع الحقائق التاريخية لصالح الموقــف الدعائي للحركــة الصهيونية. بل إن بعــض الباحثين الصهاينة يتحدثون عن العنف الصليبي ضد اليهود باعتباره «الهولوكوســت الأول»، وإذا كانــت الدعاية الصهيونية قد تحالفت مع الدعاية الرأســمالية ضد النازية خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها، فإن الصهيونية كســبت من هذا أرضاً اغتصبتها من أصحابها العرب في فلسطين، وأسطورة روجتها عن المحرقة ابتزت بها ألمانيا ولاتزال، بل إنها راحت تصادر التاريخ لصالح أسطورة «الهولوكوست».

وسؤالي إلى الذين يرون أن الكلام حول الهولوكوست لا يعنينا هو: ماذا كانت خســائرنا نتيجة الترويج لأســطورة الهولوكوســت؟ أرضاً مغتصبة وشعباً مشرداً، وتخلفاً عربياً.



صليبيون.. صهاينة.. وعرب: صور من القدس*

تاريخ القدس الطويل حافل بكل الصور على اختلاف أشكالها وألوانها، ولكن القدس التي بناها العرب لم تعرف الصور القاتمة أو الباهتة إلا عندما احتلها الغرباء.

كان الفصل الأخير في قصة الحملة الصليبية هو الحصار الذي فرضه الفرنج الصليبيون على المدينة المقدسة على مدى خمسة أسابيع (٧ يونيو ١٥ يوليو ١٠٩٩م) ولم يكن هناك ما يلائم هذا الفصل الأخير في مسيرة القتل والعدوان تحت راية الصليب، (في مفارقة حادة مع ما يرمز إليه الصليب من التضحية في سبيل الآخرين من بني الإنسان) سوى إشاعة أنباء الأحلام والرؤى المقدسة التي تقول إن القديس جورج قد اشترك في المعارك ضد المسلمين. واشتعلت حماسة الفرنج المهاجمين. وفي يوم الجمعة الخامس عشر من يوليو سنة ١٠٩٩م، وفي وقت الظهيرة ساعة صلب المسيح في التراث الديني المسيحي تمكن الفرنج من اقتحام المدينة. وأعقبت سقوط المدينة مذبحة بشعة حتى بمقاييس تلك العصور التي ميزتها الوحشية والعنف، وأبيحت القدس على مدى أيام ثلاثة للسلب والنهب، وفاض الدم في شوارعها، واختلطت رائحة الحريق والدخان برائحة الدم والجثث الطريحة في كل مكان. وفي هذا الجو الموحش الكئيب، الذي يلفه الصمت الرهيب، وتغلفه الروائح الكريهة الصادرة من

* العربي - العدد (٥٠٩) ابريل ٢٠٠١

المنازل المحترقة والجثث العفنة اجتمع القادمون من غرب أوربا تحت راية الصليب لأداء الشكر في كنيسة القيامة، وترددت في أرجاء الكنيسة العتيقة عبارة باللاتينية معناها (شكراً للرب).

... وهكذا انتهت أحداث الحملة الصليبية الأولى.

هذه الصورة التاريخية المرعبة تتناقض مع صورتين تاريخيتين آخريين، كما تتشابه مع صورتين تاريخيتين غيرهما..

الصورتان المتناقضتان مع صورة العدوان الصليبي على مدينة القدس ترجع إحداهما إلى النصف الأول من القرن السابع الميلادي، على حين تعود الأخرى إلى سنة ١١٨٧م أي بعد ثمانية وثمانين عاما من الأسر الصليبي.

كانت جيوش المسلمين الزاحفة تحت راية الجهاد تقف قبالة أسوار المدينة التي يعتبرها المسلمون أولى القبلتين وثالث الحرمين، والتي ترتبط بقصة الإسراء الإعجازية التي تحدث عنها القرآن الكريم، والتي تضم بين جنباتها بعضا من أهم المقدسات المسيحية عندما أصر سكانها المسيحيون بقيادة البطريرك صفرونيوس على أن يسلموها للخليفة (عمر بن الخطاب). ولم يتردد الخليفة، ولم يترك للغضب أو غطرسة القوة أن تغريه بأن يأمر قواته باقتحام المدينة وتدميرها، وإنما جاء على راحلته الحمراء لا يصحبه سوى كيس من التمر وقربة ماء. وتسلم المدينة من أهلها بالأمان.

وحفظ العهد الذي أعطاه عمر بن الخطاب لنصارى القدس كنائسهم وأملاكهم إلى جانب حرية العقيدة، ورفض أن يصلي في كنيسة القيامة حتى لا يتخذها المسلمون مسجدا لأنه أراد أن يحفظ للنصارى حقوقهم. ومن ذلك الحين باتت المدينة المقدسة مدينة للتسامح، فقد بنيت بها المساجد والجوامع إلى جانب الكنائس والأديرة، وقصدها المسلمون زوارا وطلاب علم ومجاورة، كما جاء النصارى الأوربيون حجاجاً وطالبي مغفرة وتوبة من الغرب الأوربي. وظلت مدينة السلام تحتضن كل من يدخل من بواباتها. ثم جاء الهجوم الصليبي بصورته المرعبة لتختفي الصورة الهادئة الوادعة.

لم يكن المسلمون ليتركوا الفرنج الصليبيين يهنأون بالمدينة المقدسة التي روعوها بالنار والدم. وحين اكتشف سكان المنطقة العربية حقيقة الطبيعة الاستعمارية الاستيطانية للكيان الصليبي بدأت المحاولات المنظمة لدحر العدوان واسترداد الأرض العربية. وكانت القدس رمزاً ملهماً في هذا الصراع المرير والطويل. وللحق والتاريخ فإن الجماهير المسلمة في المنطقة العربية هي التي صاغت شكل الصراع.

أثبت الحكام في المنطقة العربية قصورهم وخيبتهم، فقد حاول الفاطميون التحالف مع الفرنج، كما أن السلاجقة في دمشق عاشوا نوعاً من التعايش السلمي مع الصليبيين، أما خلفاء العباسيين فكانوا أضعف من أن يفعلوا شيئاً.

وبدأت جرائم الفرنج ومذابحهم، وأعداد اللاجئين الهاربين من وحشيتهم، تثير الرأي العام الذي طالب بالجهاد، ومن خضم هذه الأحداث خرج المجاهدون من أمثال عماد الدين زنكي، ونور الدين محمود، ثم صلاح الدين الأيوبي. ونجحت حركة الوحدة العربية تدريجياً في تحقيق انتصارات مهمة، فقد تمكن عماد الدين زنكي وابنه نور الدين محمود من استرداد الرها وتأمينها. وفشلت الحملة الصليبية الثانية التي أرسلتها أوربا في أن تفعل شيئاً سوى زيادة قوة نور الدين محمود، حينما فرض أهل دمشق إرادتهم وانضموا إلى دولته. وفي خضم الصراع بين الصليبيين ونور الدين محمود على مصر برزت شخصية صلاح الدين. وسرعان ما ورث ملك نور الدين ومسئولياته التاريخية. وأدت تقلبات الأحداث التاريخية إلى يوم حطين الذي تمكن فيه المسلمون من تحطيم أكبر جيش صليبي وأسر جميع قادته ذات يوم من صيف سنة ١١٨٧م. وبات الطريق مفتوحاً إلى القدس، قرة عيون العرب والمسلمين، ورمز الصراع الدامي.

وبعد شهرين من معركة حطين كانت قوات صلاح الدين تحيط بالقدس مرة أخرى، وتسلم السلطان صلاح الدين مدينة القدس من قادة الفرنج وقت الظهيرة من يوم الجمعة ٢٧ رجب ٥٨٣

هـ/٢ اكتوبر ١١٨٧م. واتخذت الإجراءات لخروج الفرنج سلمياً من المدينة المقدسة. وقد أغلقت جميع أبواب المدينة، وتم وضع الحراس والأمناء للإشراف على خروج الفرنج وتطبيق الشروط. وتم ذلك كله دونما قطرة دماء واحدة.

وخرج الفرنج الصليبيون في ثلاث قوافل، إحداها لفرسان المعبد (الداوية)، والثانية لفرسان المستشفى (الاسبتارية) والثالثة يقودها البطريرك. وكانت القوافل كلها في حراسة القوات الإسلامية.

كان المشهد في هذه الصورة مناقضاً للمشهد الذي شهدته المدينة قبل ثمانية وثمانين عاما، بل إن السلطان أمر بإطلاق عدد كبير من الفرنج دون دفع الفدية، وأمر جنوده بألا يقتلوا أحدا ولا يهاجموا بيتاً، وتم تحرير المدينة المقدسة وخرج الفرنج يبحثون عن مكان في الإمارات الصليبية في طرابلس وصور وانطاكية ولكنهم وجدوا أبوابها مغلقة دونهم.

أما السلطان (صلاح الدين الأيوبي)، فقد اهتم بأن يعيد إلى المدينة المحررة طابعها الحضاري وتراثها الإنساني. ولذلك أقام معسكره بالقدس حتى يطمئن إلى إعادة الأماكن الإسلامية المقدسة إلى سابق سيرتها قبل عدوان الفرنج الصليبيين.

وكانت منطقة الحرم القدسي الشريف هي المنطقة التي نالت منه اهتماما خاصا، فقد طلب من رجاله أن يزيلوا العدوان الصليبي على قبة الصخرة والمسجد الأقصى. فقد كانوا قد أقاموا كنيسة وقاعة للطعام ومساكن للداوية في المسجد الأقصى، كما أمر بإزالة الصور والرسوم التي كان الفرنج الصليبيون قد أحدثوها بقبة الصخرة.

ومن ناحية أخرى، أعاد ترتيب أمور المدينة المالية والإدارية. وهكذا عادت المدينة المقدسة إلى دورها في خدمة الإنسانية مرة أخرى.

ولم تغلق المدينة المحررة أبوابها في وجه الحجاج والزوار، وبقى المسيحيون من أهلها الأصليين داخلها مع أهلها المسلمين. ومرة

أخرى سمح صلاح الدين لليهود بسكنى المدينة ولكن عدداً ضئيلا منهم عاد إلى القدس.

هناك صورتان أخريان تتشابهان مع الصورة الوحشية التي بدأنا بها هذه الدراسة. وهاتان الصورتان ترتبطان بالظاهرة الاستيطانية العدوانية، شأنهما شأن الصورة الصليبية، ولكنهما ترتبطان بالحركة الصهيونية.

وربما يكون مفيداً أن نشير هنا إلى أن عناصر المشابهة بين الحركة الصليبية والحركة الصهيونية كثيرة ومتعددة، فالارتكاز على أيديولوجية دينية، وعلى أفكار مستمدة من الكتاب المقدس (مثل شعب الله المختار والأرض الموعودة) عنصر أساسي في كل منهما، كما أن الطبيعة الاستيطانية العدوانية التي تعتمد علي تهجير أعداد كبيرة من البشر من مواطنهم الأصلية لكي يستوطنوا أرض شعب آخر، واستخدام وسائل عنيفة مثل المذابح الجماعية، والتفريغ السكاني الكلي والجزئي، والإرهاب الشامل.. وما إلى ذلك سمة مشتركة بين الصليبيين والصهاينة.

فضلاً عن أن الاستناد إلى ظهر عسكري وبشري واقتصادي وسياسي من خارج المنطقة في مواجهة أصحاب الأرض والحق التاريخي من أهم خصائص الكيان الصليبي والكيان الصهيوني.

وهناك الكثير من أوجه التشابه بين الصهيونية والصليبية على مختلف المستويات، ولكن أهم وجه للاختلاف بينهما هو أن الحركة الصهيونية تحاول الاستفادة من التجربة الصليبية باعتبارها (سابقة) تاريخية، أو (بروفة) يمكن الاسترشاد بها.

على أي حال، نحن هنا أمام صورتين تتشابهان مع الصورة الصليبية.

في اليوم السابع من يونيو ١٩٦٧م احتلت القوات الإسرائيلية القدس العربية القديمة وأحكمت قبضتها على المدينة المقدسة كلها. وفي اليوم التالي تقدم حاخام الجيش الإسرائيلي (شلومو جورن) أمام مجموعة من جنود الجيش الإسرائيلي بالقرب من حائط البراق (الذي يدعي الصهاينة أنه حائط المبكى) وهو

الحائط الغربي للحرم القدسي الشريف، ليقيم الشعائر الدينية اليهودية، ثم يعلن بعد نهاية هذه الشعائر ما نصه: (إن حلم الأجيال اليهودية قد تحقق، فالقدس لليهود ولن يتراجعوا عنها وهي عاصمتهم الأبدية).

هذه الصورة القاتمة كانت بداية حقبة حزينة في تاريخ المدينة المقدسة، فقد سقط التسامح والسلام، وعادت عنصرية الصليبيين تطل على المدينة بوجه صهيوني قبيح. ومنذ تلك اللحظة حتى الآن يواصل الصهاينة المحتلون تنفيذ خططهم ومخططاتهم لضمان السيطرة على مدينة القدس عسكريا وجغرافياً وسكانياً من خلال إجراءات وقرارات متنوعة، ومن خلال العدوان والإرهاب المستمر على القدس وأهلها.

ففي أعقاب حرب يونيو ١٩٦٧م مباشرة استولت قوات الجيش الإسرائيلي بالقوة على مناطق مجاورة للحرم القدسي الشريف، وتم طرد السكان من ممتلكاتهم لكي يتم تحويلها إلى مدارس يهودية، أو أماكن لسكنى المستوطنين. كما تواترت سلسلة من الانتهاكات والعدوان المتكرر على المقدسات الإسلامية. ولعل أوضحها وأكثرها فظاعة ووحشية ما أقدمت عليه السلطات الإسرائيلية يوم ٨ أكتوبر سنة ١٩٩٠م حينما اقتحمت قوات الشرطة وحرس الحدود والمخابرات والمستوطنون ساحات الحرم القدسي الشريف لتطلق النيران بصورة وحشية ضد الرجال والأطفال والنساء والشيوخ لتقتل منهم ثلاثة وعشرين شهيداً، وتصيب ثمانمائة وخمسين فلسطينياً.

ذات يوم كئيب من أيام الزمن الرديء يدنس السفاح أريل شارون حرمة الحرم القدسي الشريف في حماية عشرات المئات من السفاحين الصهاينة الذين يرتدون ملابس الجنود.

وتنطلق (انتفاضة الأقصى) وتزداد الصورة قتامة وسواداً، وتتجلى (شجاعة) القتل والعدوان لدى الصهاينة، وتتصاعد حدة الغضب العربي والإسلامي لتصوغ موقفاً للرأي العام العربي والإسلامي يتجاوز العجز والاستسلام الرسمي، وترسم دماء

الشهداء في فلسطين العربية ملامح جديدة لصورة جديدة توشك أن تحل محل الصورة السوداوية التي رسمتها الرصاصات اليهودية الجبانة وهي تغتال الطفل محمد الدرة في حضن أبيه.

وتستمر انتفاضة الأقصى ومعها ينكشف الفزع الصهيوني من مصير يماثل مصير العدوان الصليبي قبل سبعة قرون من الزمان. صحيح أن الصورة لا تزال تحمل من سواد الغدر الصهيوني ودماء الاستشهاد العربي اللون الأسود واللون الأحمر في مواضع كثيرة، ولكن الصحيح أيضا أن خطاً أبيض ناصعا يشق لنفسه مكانا في الصورة كأنما هو فجر مرحلة جديدة من مراحل الصراع ضد قوى العدوان الوحشية التي ترفع علم الصهيونية.

تلك كانت بضع صور من تاريخ القدس الطويل الحافل بكل الصور على اختلاف أشكالها وألوانها. ولكن القدس التي بناها العرب اليبوسيون قبل خمسين قرناً من الزمان لم تعرف الصور القاتمة، أو الباهتة، سوى عندما احتلها الغرباء العدوانيون.

لقد احتلها الصليبيون فترة امتدت ثمانية وثمانين عاما ثم تحررت ولبست ثوبها القشيب بألوانه الزاهية، وعادت سيرتها الأولى في رحاب الحضارة العربية الإسلامية، منارة للعلم وموئلا للعلماء، مزارا للمؤمنين وراغبي الهدوء والباحثين عن السكون والطمأنينة في رحابها المقدسة على مدى قرون طوال امتدت من سنة ١٢٩١م، عندما حررها المسلمون بقيادة السلطان الأشرف خليل بن قلاوون، إلى أن سقطت مرة أخرى في براثن العدوان القادم من بلاد بعيدة تحت راية الصهيونية منذ نصف قرن وعامين.

إن للتاريخ قوانينه التي تعلمنا أن العدوان والغطرسة والغرور لا يمكن أن تضمن البقاء بغير الحق والشرعية، وأن المقاومة والصمود والتشبث بالحق لابد أن تنتصر في النهاية، وأن حرية الوطن وأبناء الوطن غالية الثمن.

ولأن أصحاب الأرض والتاريخ لا يبخلون بهذا الثمن فإن النصر حليفهم والحرية جائزتهم. فالقدس رمز لصراع وجود، وهو صراع قديم متجدد، وتاريخ القدس يقول إن الصور القاتمة قليلة وإلى زوال، والصور الزاهية باقية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين.



الحروب الصليبية.. متى تكون النهاية *

(الحروب الصليبيـــة)... (الحملة الصليبية)... (العدوان الصليبي).. هذه العبارات، وعبارات أخرى مشـابهة، تـرددت بكثرة بعد الهجوم العنيـف الذي تعرضت له الولايات المتحدة الأمريكية في سـبتمبر ٢٠٠١م، وربما يكون السبب المباشر في إثارة هذه الزوبعة أن الرئيس الأمريكي تحدث عن (حملة صليبية)، ثم تراجع بحجة أنها (زلة لسـان)، ثم ترجم (اعتذاره) على الصعيد العملي بهجوم عنيف على أفغانستان.

والمثيـر في الأمر أن الجانب الأفغاني، أيضا، اسـتخدم مصطلح (الحملة الصليبية) في وصف العدوان الأمريكي على بلاده وشـعبه. كما أن كثيراً من المسلمين في شتى أنحاء الدنيا قد وصفوا العدوان بأنه (حملة صليبية) ضد الإسلام.

فهل هـي (حملة صليبية) حقا؟ وهل يمكن القـول إن (الروح الصليبية) لاتزال فاعلة في الغرب الأوربي وامتداده الأمريكي؟

بـدأ مصطلح الحروب الصليبية يظهر إلـى الوجود أواخر القرن الثاني عشـر الميلادي لكي يدل على تلك الحملات التي جرّدها الغرب الكاثوليكي ضـد المنطقة العربية في أواخر القرن الحادي عشـر الميلادي. وكانت هذه الحملات، التي دعـت إليها البابوية، تعرف في بدايتها بـ(الحج) أو (الحملة المقدسـة) أو (حملة الرب). كمـا كان الرجال الذين شـاركوا فيها يعرفون بـ(الحجاج)، وعرفها المؤرخون المسلمون المعاصرون باسم (حركة الفرنج).

وبمـرور الزمن ظهر مصطلـح (الحملة الصليبية). كمـا ظهر مصطلح

* العربي - العدد (٥٢٢) مايو ٢٠٠٢

(الصليبيون) للدلالة على هذه الحملات العدوانية الاستيطانية الموجهة ضد المسلمين في المنطقة العربية، ثم اتسع مدلوله لكي يشمل الحملات السياسية - العسكرية التي وجهتها البابوية ضد أعدائها وخصومها في الغرب الأوربي نفسه. ولم يلبث أن اتسع المصطلح في مداه الزمني أيضاً ليشمل كل حروب الغرب الأوربي الاستيطانية ضد المسلمين حتى القرن الثامن عشر الميلادي على أقل تقدير.

ولأن الحركة الصليبية شغلت حيّزاً جغرافياً امتد على نطاق أوربا كلها، وكل المنطقة العربية في شرق المتوسط وجنوبه، كما شغلت أذهان الناس في أوربا على مدى عدة أجيال، سواء في أدوارها الفاعلة النشطة التي بدأت سنة ١٠٩٥م واستمرت حتى القرن الثامن عشر، أو في تلك الآثار الفكرية والوجدانية التي جعلت كل السياسيين والعسكريين الأوربيين والأمريكيين الذين يتعاملون مع المنطقة العربية، ينطلقون من خلفية ذهنية تحكمها تجربة الحروب الصليبية، فإن ما قاله الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش عن أن الحملة ضد ما يسمى بالإرهاب (حملة صليبية) يصبح مفهوماً في هذا السياق. فمنذ أربان الثاني - البابا الذي دعا إلى أول حملة صليبية ضد المسلمين في كليرمون بجنوب فرنسا في ٢٧ نوفمبر سنة ١٠٩٥ - وحتى الآن، لاتزال تجربة الحروب الصليبية تحكم المشاعر والأفكار في الغرب. ومن اللافت للنظر حقاً أن الفرنسيين في العصر الحديث اعتبروا أن تجربة الحروب الصليبية كانت مشروعهم الاستعماري الأول، كما أنهم أطلقوا مصطلح (ما وراء البحار) على الكيان الصليبي في المنطقة العربية، وهو المصطلح نفسه الذي أطلقوه على مستعمراتهم في شمال إفريقيا العربية وغيرها في القرنين التاسع عشر والعشرين. كما أن الإنجليز تحدّثوا في مصطلحات صليبية عندما احتلوا فلسطين في القرن العشرين. بل إن الحركة الصهيونية، وهي حركة غربية في أساسها وأصولها، كانت تكراراً للمشروع الصليبي القديم، ولكن في مصطلحات صهيونية.

يقودنا هذا إلى تحليل المواقف الغربية من العرب والمسلمين في العصر الحديث. ويقودنا أيضاً إلى النظر إلى المشروع الصهيوني على الأرض العربية باعتباره مشروعاً يتخذ من التجربة الصليبية مرشداً وهادياً. إذ إن المشروع الصهيوني كان ،ومازال، يهدف إلى دق إسفين استيطاني عدواني

يفصل جناحي المنطقة العربية كلا منهما عن الآخر. والناظر إلى المنطقة العربية من الناحية الجغرافية السياسية يجد بسهولة أن الدولة الصهيونية قد فصلت الجناح الشرقي في العالم العربي عن الجناح الغربي من ناحية، وأن أي محاولات للوحدة أو التنسيق بين هذين الجناحين كانت هدفاً للعدوان الصهيوني الذي تسانده القوى الغربية مساندة قوية على المستويات السياسية والعسكرية والاقتصادية والبشرية من ناحية أخرى. ومن المثير أن الفكرة الصهيونية قامت - في التحليل الأخير - على الأفكار نفسها التي قامت عليها الفكرة الصليبية قبل عدة قرون. وتشير كتابات المؤرخين اليهود الذين اهتموا بالحركة الصليبية والاستيطان الصليبي إلى مدى عمق الاهتمام الذي يوليه أولئك المؤرخون لدراسة الكيان الصليبي، وعوامل القوة والضعف التي ميّزته، باعتبار أن الكيان الصليبي هو السابقة التاريخية للكيان الصهيوني، مع الأخذ في الحسبان كل المتغيرات في توازنات القوى الدولية، والتقدم العلمي والتكنولوجي، والوضع السياسي والعسكري في الدول العربية والإسلامية.

ومن ناحية أخرى، نجد أن الغرب الذي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية قد أخذ يصطنع لنفسه عدواً يشكل خطراً عليه بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، وحلّ الخطر الأخضر (الإسلام) محل الخطر الأحمر (الشيوعية) الذي زال بتفكك الاتحاد السوفييتي وانتصار الرأسمالية والإمبريالية. وصدرت عشرات الكتب والمقالات في الغرب الأوربي والأمريكي لتبين جوانب هذا الخطر الذي يتهدد الحضارة الغربية ذات الأصول اليهودية - المسيحية. وربما كانت احتكارات صناعات السلاح والبترول وراء الترويج لفكرة (الخطر الإسلامي)، ولكن الأمر المؤكد أن مفكرين كباراً ممن يسمع الغرب لهم، بدأوا يروّجون لهذه الفكرة من منظور أيديولوجي، ومن أبرزهم برنارد لويس الذي كتب عن الصراع التاريخي بين الإسلام والحضارة الغربية المسيحية - اليهودية على حد تعبيره. وروّج لفكرة مؤداها أن هذا الصراع نوع من الحتمية التاريخية التي ترقى إلى مستوى القدر الذي لا فكاك منه. وعلى الرغم من ذلك القدر الكبير من سوء الفهم والتعميم الذي ميّز كتابات المؤرخ اليهودي برنارد لويس، فإنه كشف أيضاً عن قدر كبير من سوء القصد.

وربما كان أشهر من كتب في هذا السياق، وروّج لفكرة الصدام الحتمي بين

الإسلام والحضارة الغربية ذات الجذور اليهودية - المسيحية، هو هنتنجتون في كتابه (صراع الحضارات) الذي حظي بشهرة واسعة في الأوساط الفكرية ولقي اهتماماً مريباً من وسائل الإعلام الغربية. ولايزال القطاع الأكبر من الأكاديميين الغربيين، والصحفيين ومعدّي البرامج التلفزيونية يروّجون لهذه الفكرة التي تجسّد العالم الإسلامي في صورة (إمبراطورية الشر) التي تهدد الحضارة الغربية.

وعلى الرغم من أن هناك أصواتاً عاقلة حاولت أن تدعو إلى حوار الحضارات وفهم الإسلام وتعاليمه على أسس سليمة، فإن هذه الأصوات ذهبت سدى في خضم الترويج النزق لفكرة الخطر الإسلامي، وقد ساعد على رواج هذه الفكرة في الغرب الأوربي صور المتشددين التي نشرتها الصحف ووسائل الإعلام بصورة مكثفة، وهم يهتفون، أو يرفعون لافتات كتب عليها (الموت لأمريكا)، فضلاً عن أعمال العنف الدموية التي ارتكبتها جماعات الإسلام السياسي العنيفة التي تؤمن بالدم وسيلة لتحقيق أهدافها السياسية.

وبقدر ما استغلت الولايات المتحدة والغرب الأوربي هذه الصور الحمقاء لتبرير تصرفاتها السياسية والعسكرية ضد العالم الإسلامي، استغلت الحكومات المستبدة في العالم الإسلامي هذه الصور لتخويف الغرب من ناحية، وتبرير بطشها بشعوبها من ناحية أخرى. وبرز نظام (طالبان) في (أفغانستان) تكريساً لهذه الصورة البربرية للإسلام. ويلفت النظر حقا في هذه الظاهرة أن الغرب مستريح إلى التعامل مع الإسلام والمسلمين في إطار هذه الصورة النمطية القبيحة، واعتبار أن العالم الإسلامي كتلة جامدة صماء تتميز بالعدوانية والرغبة في سفك الدماء. ولم تحاول مراكز صنع القرار السياسي والعسكري في أوربا والولايات المتحدة الأمريكية، أن ترى الفروق الجوهرية بين حركات الإسلام السياسي التي تعترف بشرعية النظام السياسي وتعمل من داخله، ووفق شروطه، لتصل الى المشاركة في الحكم، وتلك الجماعات التي تنهج منهجاً دموياً عنيفاً للقضاء على النظام السياسي، والحلول محله. كذلك، فإن توازنات القوى، التي تميل بشدة لصالح القوى الرأسمالية والإمبريالية العالمية التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية، جعلت الغرب عازفاً عن محاولة الفهم وراغباً بشدة في اختزال الإسلام

والمسلمين في هذه الصورة المشوهة.

هكذا ترسـخت صورة الإسلام باعتباره (إمبراطورية الشر)، وهي صورة تذكرنــا بتلك الدعايـات النزقة التـي روجتها البابوية ورجـال الدين ضد الإسلام وضد المسـلمين طوال العصور الوسطى. وقد تركت هذه الدعايات أثرها في الوجدان الجمعي الغربي على مرّ القرون. ومع أن الناس في الغرب الأوربي في العصور الوسطى لم يروا مسلماً واحداً على الطبيعة قبل خروج الحملات الصليبية في السنوات الأخيرة من القرن الحادي عشر، فإنهم كانوا يتحرقون شوقاً لقتل المسلمين وهم خارجون في الحملات الصليبية. كذلك، فإن ردود الفعل الغاضبة والعدوانية تجاه العرب والمسلمين بعد تفجير مبنيي مركز التجارة العالمي في نيويورك، ومبنى البنتاجون في واشـنطن، تكشـف عن أن ميراث الحروب الصليبية مازال يحكم مشـاعر قطاع كبير من الناس (حكاماً ومحكومين) في أوربا والولايات المتحدة الأمريكية.

وربمــا يكــون مفيداً في هــذا السـياق أن نوضح أن مصطلــح (الحملة الصليبيــة) ومصطلح (صليبــي) مازال متداولاً في الأدبيــات الغربية، وبين عامة الناس في الغرب الأوربي وأمريكا. ولكنه اكتسب مدلولاً آخر مع مرور الزمن. فعلى الرغم من الفشل النهائي الذي منيت به الحركة الصليبية، فإن المثال الصليبي تحول بمرور الوقت - تحت تأثير وسائل الإعلام التي عملت في خدمة الأهداف الاسـتعمارية الأوربية - إلى مثال برّاق يوحي بالشجاعة والتضحية بالنفس في سـبيل المثل الأعلى. واسـتقر في الوجدان الشـعبي الأوربــي والأمريكــي أن (الحملــة الصليبية) لا بد من أن تكــون بالضرورة حملــة خيّرة، نبيلة القصد والهدف، منزهة عن الغرض مثل: رعاية المرضى، ومســاعدة المنكوبين، أو جمع التبرعات... وما إلــى ذلك من أهداف. وربما يكون الموروث الشـعبي الأوربي المتداول حول الحروب الصليبية الذي حملته الأغنيات الشـعبية الأوربيــة، وغيرها من عناصر هذا المــوروث، وراء تلك الصورة الأخاذة التي ترتســم فــي أذهان الناس عامة فــي أوربا والولايات المتحــدة الأمريكية حين ترن فــي آذانهم عبارة (الحملــة الصليبية). إذ إن الأغنيــات والحكايات الشــعبية الأوربية عن الحــروب الصليبية تخلت عن الحقيقة التاريخية لصالح التعويض النفســي والقراءة الشـعبية لتاريخ تلك الظاهــرة التي كانت في حينها تجســيداً لأحلام الفقراء والمعدمين من أبناء

الغرب الأوربي.

وربمـا يكون الحادث الوحيد الـذي يتذكره خريج الجامعـة العادي في الولايات المتحدة الأمريكية من حوادث تاريخ العصور الوسطى، هو الحروب الصليبية التي يتصورها في صورة فرسـان بواسـل على جيادهم الفارهة، وقد فارقوا الأهل والوطن تحت راية الصليب ليطاردوا العرب ذوي البشرات الداكنـة الذين يفرون أمامهـم في جبن وتخاذل. وعلـى الرغم من أن هذه الصـورة غير صحيحة جملة وتفصيلاً، فإن الكثيرين من السياسـيين وقادة الرأي في أوربا وفـي الولايات المتحدة لا يعرفون غيرها. ولذلك، فإن كثيراً من رجال السياسة والقلم في الغرب يستخدمون مصطلح (الحملة الصليبية) بهذا المعنى الخيّر والنبيل.

ومادام الغرب قد اصطنع لنفسـه عدواً هو الإسـلام، ومـادام الإعلام والكتابات الغربية قد اسـتمرت في الصـراخ محذرة من (الخطر الأخضر) الذي حلّ محل (الخطر الأحمر) بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، فإن الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش عندما تحدث عن (حملة صليبية) ضد ما يسمى بالإرهاب بعد الحادي عشـر من سـبتمبر لم يكن خارجاً عن السياق العام لمفاهيم الثقافة الغربية.

فهل انتهت الحروب الصليبية التي بدأت منذ تسعة قرون؟



الأنا والآخر... أو (نحن) و(هم) *

البحث وراء فكرة (التسامح) هو الذي قادنا إلى البحث عن فكرة (الأنا والآخر)، والعلاقة المعقدة بين الفكرتين هي ما يجتهد هذا المقال في كشفه.

(التسامح) موقف من الآخر. وهذا يستدعي بالضرورة محاولة تحديد (نحن) في مقابل (هم). فهل يمكن الوصول إلى تحديد واضح لـ(نحن)؟ وهل يمكن تعريف (هم)؟ إن مشكلة (الأنا) و(الآخر)، أو (نحن) و(هم) تتجسد في حقيقة أن فكرة (الأنا) و(نحن): الثقافية أو الاجتماعية، أو الدينية، أو الحرفية، أو السياسية، هي في ذاتها التي تنتج فكرة (الآخر) و(هم) على نفس الأصعدة والمستويات. إذ إن الحديث عن (نحن) يستدعي بالضرورة الحديث عن (هم) لأن (نحن) توجب دائماً وجود (هم).

إن فكرة (التسامح) ترتبط بشكل عضوي بكيفية فهمنا لـ(نحن) و(هم)، للذات والآخر. كيف نرى أنفسنا؟ وكيف نرى علاقتنا بالكون وبالبشر وبالأشياء داخل هذا الكون؟ كيف نرى دورنا في تاريخ البشرية؟ وهل نرى تكليفاً إلهيًا لنا في هذا الكون لمصلحة البشرية جمعاء؟ أم أننا مختارون لنسمو فوق بقية البشر؟ هل نرى البشر سواء؟ أم نرى فروقاً يصنعها العرق، أو اللون، أو الدين؟ وإذا ما نجحنا في الإجابة عن بعض هذه الأسئلة الحيوية التي تتعلق بـ(نحن)، فهل يمكن أن نجيب عن الأسئلة التي تتعلق بـ(هم)؟ ألا يتوقف هذا على نوع الإجابات المرتبطة بـ(نحن)؟

لأن (نحن) حاضرون ومعروفون وموجودون (أو هكذا يظن من يطرحون

* العربي - العدد (٥٤٣) فبراير ٢٠٠٤

هذه الأسئلة باعتبارهم (نحن) على الأقل)، فإن (هم) بالضرورة غائبون ومجهولون وغير مفهومين. (أو هكذا يكون الافتراض الأولي على الأقل). فهل يمكن تعريف الأنا أو (نحن)؟ وهل يمكن بالتالي تعريف (الآخر) أو (هم)؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل المركّب مركّبة أيضا. إذ إن (نحن) يمكن أن تكون مطاطة ونسبية إلى أبعد درجة يمكن تخيلها، كما يمكن أن تنكمش إلى حدود جماعة عرقية، أو مهنية، أو وطنية، أو دينية. ويمكن تحديد (نحن) على أساس تكون (نحن) مجرد أسرة أو عائلة. كما يمكن للحقائق التاريخية والحدود الجغرافية أن تسهم في تحديد (نحن).

وبقدر ما يتسع نطاق (نحن) تتنوع وتتعدد العناصر التي تتركب فيها هذه الـ(نحن). ومن ناحية أخرى، فإن من يمكن اعتبارهم (هم) عند مستوى ما من مستويات (نحن) يدخلون بالضرورة داخل دائرة (نحن) على مستوى آخر أعلى أو أكثر اتساعًا: فهل يمكن أن نقول (نحن) المسلمين دون أن يكون هناك وجود آخر داخل هذا النطاق الأعلى لـ(نحن) العرب؟ ثم (نحن) المصريين و(نحن) القاهريين... وهلم جرا؟

نحن وهم شيئان أم شيء واحد؟

وهل تكفي (نحن) الدالة على المسلمين للدلالة على كل الشعوب الإسلامية دون أن تضم داخلها عددًا من (نحن) و(هم) في مستويات أدنى؟ وبعبارة أخرى: هل تغني (نحن) المسلمين عن وجود (نحن) العرب و(هم) غير العرب؟ وهل تلغي (نحن العرب) وجود (نحن) المثقفين و(هم) الحرفيين أو الفلاحين مثلا؟

هذه الأسئلة، وما يتفرع عنها بالضرورة من أسئلة فرعية أخرى، تبدو أسئلة بلا نهاية، كما أنها تبدو نوعًا من النسبية العبيثة المركزة على الذات، بيد أنها ضرورة للوصول إلى حقيقة مكونات (الأنا) و(الآخر) من ناحية، ولكشف علاقة هذا بموضوع التسامح من ناحية أخرى، كذلك فإن هذه الأسئلة التي تبدو أسئلة لانهائية تصلح أيضا لمعالجة (الآخر) أو (هم).

إن المكونات والعناصر التي تشكل (نحن)، أو (هم) كثيرة ومتعددة من جهة، كما أنها متشابكة ومتداخلة من جهة أخرى. فهناك عناصر ثقافية (اللغة والدين والتاريخ المشترك، والعادات والتقاليد)، وهناك عناصر اجتماعية

(الطبقــة، وعلاقات القربى، والجوار، والمشــاركة)، كمــا أن هناك عناصر اقتصاديــة (الحرفة أو المهنة أو المســتوى الاقتصــادي أو علاقات العمل). ويعنــي هذا في التحليل الأخير أن وجود (نحن) و(هم) نوع من الكينونة المرة التي تضيق وتتســع بحســب ما يراد بـ(نحن) أو (هم). وليســت هذه مجرد فذلكــة لفظية، وإنما القصد منها القول إن البشــر جميعًا يمكن أن يدخلوا في المستوى الأعلى لـ(نحن) حين يكون المقصود بـ(هم) سكان كوكب المريخ أو غيرهم من الكائنات الفضائية مثلاً.

ويســتدعي هذا، بالضــرورة، التخلي عن فكرة (نحــن) المغلقة المتعصبة الاســتعلائية، وطرح الموقف المتشــكك في (هم) لمجرد اختلافهم. وليســت هــذه دعوة إلــى عولمة الذات والتخلــي عن الجذور والتــراث والخصائص المشتركة التي تميّز أي (نحن) عن أي (هم). ومن ناحية أخرى، فإن التمسك بالخصوصية الثقافية، أو حتى الحضارية، لا يعني رفض الآخر، وإنما يعني أن قبوله، والتسليم باختلافه وغيريته، يمكن أن يؤديا إلى التعاون والاعتماد المتبادل. وصيغة القبــول والاعتراف والحوار هي ما يعنيه البعض بمصطلح (التسامح).

هذا الموقــف الثقافي - الاجتماعي الذي يقبل (الآخــر)، ويُقرّ بحقه في الوجــود وفي الاختــلاف والتمايز، والذي يرفض الصــدام مع هذا (الآخر) علــى أرضية الاختلاف نشــأ عــن التطــورات التاريخية، والتقــدم العلمي والتكنولوجي، وتحســن وسائل المواصلات والاتصال والمعلومات، بحيث صار أهل كوكب الأرض يعرفون عن بعضهم البعض الآخر - مهما بعدت المسافات - أكثر مما كان ســكان المناطق المختلفة في بلــد بعينه يعرفونه عن بعضهم البعــض الآخر منذ نصف قــرن مضى. وهذا التقارب هــو الذي خفف من حــدة الفروق بين (نحــن) و(هم). وهذا التواصل هو الــذي جعل (الآخر لا يبدو (آخر) بالضبط، لأن الناس يكتشــفون بشكل مطرد أن عوامل التقارب والاشــتراك بينهم أقوى كثيرًا وأبقى من عوامل الفُرقة والشــك. وهنا يكون (التسامح) بين الأنا و(الآخر) قد تخلى عن مكانه لنوع من المشاركة الإنسانية التي تهتم بمصير الإنسانية جمعاء.

إن الانقســام الذي حدث فــي الغرب الأوربي والأمريكي بشــأن العدوان الأمريكي البريطاني على العراق يكشــف عن أن (نحن) لم تعد في مواجهة

(هم) بشكل حاد وقاطع. فقد رأى كثيرون في أوربا وأمريكا، ممن ضمتهم تلك المظاهرات الرهيبة غير المسبوقة في تلك البلدان، أن التداخل والتواصل والاتصال بين (نحن) و(هم) جعل الموقف الأحادي المنغلق تجاه الآخر مسألة عبثية لا قيمة لها. فهل يمكن أن نسمي هذا (تسامحا)؟

فــي تقديري أن اللبس في مفهــوم مصطلح (التســامح) والدلالات التي يحملها إنما نتج أصلاً عن إســاءة ترجمة اللفظ عن اللغات الأوربية، لاسيما الإنجليزية والفرنسـية. وقد أدى هذا الموقف إلى اختيار أحد معاني اللفظ الأوربي اللغوية دون الاهتمام بمدلوله الاصطلاحي الذي يكتســب قيمته من الظروف التاريخية التي ظهر في إطارها.

ففي اللغة العربية تشـتق كلمة (تسامح) من الجذع الثلاثي (سمح) الذي يعني الجود والعطاء، (والســماح) و(المســامحة) هي المســاهلة، وتسامحوا بمعنــى تنازلوا و(الســماحة) بمعنى الكرم والتســاهل..وهكذا، فإن المعنى الأصلــي يعني الكرم والجود كما يعني التســاهل. أمــا الكلمة الأوربية فهي Toleration المشتقة من فعل Tolerate بمعنى يحتمل، أو يقبل، أو يصبر على، أو يجيز، فهي هنا تجمع بين الاحتمال على مضض والتسامح والقبول على كره، والتحمّل، وهو ما يشــي بالتســاهل إزاء شيء لا يمكن قبوله عادة. وبذلك كان استخدام اللفظ في السياق الثقافي - الاجتماعي الأوربي يقصد شيئا، على حين أدت الترجمة إلى شيء آخر مختلف.

بيــد أن لفظ (التســامح) دخل اللغة العربية ليكتســي مفاهيم ومدلولات إضافية سرعان ما صارت هي المفاهيم والمدلولات الجوهرية بسبب السياق الثقافي - الاجتماعي الذي تم اســتخدامه فيه من ناحية، وبســبب تأثيرات المــوروث الثقافي العربي من ناحية أخرى. فقد تخلى اللفظ تمامًا عن معناه الأوربي وصار له معنــى يكاد يكون مضادًا لمعنى الكلمة الأوربية، فقد تخلى عن معاني (التحمــل) و(الصبر على) (القبول بـ) إلى معنى واحد هو القبول بالآخــر، وعدم إنــكار حقه في أن يكون (مختلفــا)، وأن يمارس الاختلاف. وربما يكون هذا هو الســبب في أنه اســتخدم كثيرًا في سياق الحديث عن الحريات الدينية - وهو المعنى الأساســي لكلمة Toleration على أي حال - علــى الرغم من أنه ينبغي أن يســتخدم في مجالات التعددية السياســية والحوار الثقافي، والتنوع الاجتماعي.

علــى أي حــال، يبقى الســؤال مطروحًا: هــل يمكن أن تســتمر صيغة (الأنــا) و(الآخر)، أو (نحن) و(هم) لتكون هــي الصيغة الحاكمة في حياتنا الثقافيــة - الاجتماعية؟ وهل تصلح هذه الصيغة في علاقات البشــر داخل المجتمع الواحد وعلى مســتوى البشــرية كلها؟ إن صيغة (نحن) و(هم) هي التي تستوجب (التســامح) بالمعنى الغربي، ولكن الإدراك المتزايد لأخوة بني البشــر في أوساط الشعوب، يمكن أن تقسم العالم إلى (نحن) و(هم) قسمة جديــدة لا تقوم على الحدود الجغرافية، أو الروابط الوطنية، أو الخصائص الثقافية، وإنما قســمة تقوم على (نحن) (الشــعوب التــي تريد أن تحيا في ســلام وتنبذ الحرب)، و(هم) أصحاب المصالح الرأســمالية الذين يشعلون الحروب لبيع منتجات الأســلحة التي تنتجها مصانعهم، أو الاســتيلاء على موارد الطاقة اللازمة لصناعاتهم، أو السيطرة على الأسواق لحسابهم. هذه القسمة الجديدة بين (نحن) و(هم) أخذت تتشكل وتتصاعد وتعبر عن نفسها بأشكال مختلفة: فالمظاهرات ضد العولمة، واجتماعات منظمة التجارة العالمية ومنتدى دافوس..وغيرها من أشكال عولمة السيطرة الرأسمالية، هي الدليل الواضح على أن هذه القســمة الجديدة قد أخذت تتشكل بشكل متسارع. إذ إن هذه المظاهرات المعادية للعولمة (بمعنى ســيطرة القوى الرأســمالية على العالــم) قد اندلعت في معظــم أركان العالم، وحتى داخــل أوربا والولايات المتحدة الأمريكية نفســها، تعبيرًا عن رفض (نحن) الناس العاديين لسيطرة (هم) الذين يمثلون الاحتكارات الرأسمالية.

ومن المثير أن هذه القسمة الجديدة بين (نحن) و(هم) لا تنادي (بالتسامح) وإنما هي تطالب (بحقوق). والناظر في حصاد الندوات والمؤتمرات والحوارات والكتابات التي دارت في الســنوات الأخيرة من القرن العشــرين، والسنوات الأولى من القرن الواحد والعشــرين، حول موضــوع (نحن) و(هم)، أو حوار الحضارات، أو صــدام الحضارات، أو العولمة، أو مناهضة العولمة..وما إلى ذلك، ســوف يكتشف بسهولة أن قسمة جديدة أخذت تتشكل في العالم بين (نحن) و(هم)، بين (الأنا) و(الآخر)، وأن هذه القســمة الجديدة الآخذة في التشــكل لا تطلب (التســامح) بمعناه الأوربي، ولا حتى بمعناه العربي. وإنما تطالــب بحق (نحن) في مواجهة عدوانية (هم) وإذ يبدو هذا كلامًا غامضًا، فإنه ينبغي توضيحه قدر الإمكان.

لم تعـد (نحن) أو (الأنا) جزئيـة، محلية، إقليميـة، أو حتى ثقافية، في مواجهة (هم) على المستويات الجزئية نفسها أو المحلية الإقليمية والثقافية. ومن ناحيـة أخرى، لم تعد للجغرافيا والتاريخ والموروث الثقافي نفس قوتها الرادعة التي تمنع (نحن) وجزءًا من محلية من أن تنقسـم على نفسـها إزاء (هـم) أجنبية. فمـن الممكن أن جزءًا من (نحن) يشـكلون (نحن) أخرى في مواجهة (هم) مختلفة وتفسـير ذلك أن موقف الشـعوب العربية، مثلاً، من قضية الديمقراطية واستبداد حكامهم وتدخل قوى خارجية لفرض النموذج الديمقراطي الأمريكي أو الغربي قد يختلف من بلد عربي إلى آخر، كما قد يختلف داخل البلد الواحد. وربما يرى البعض أن ينضم إلى الموقف الأمريكي ضد الحكام المسـتبدين على حين يرفض البعـض الآخر هذا الموقف. وثمة سـؤال يطرح نفسـه هنا في موضوع الذات والآخـر، أو (نحن) و(هم): هل يمكـن اعتبار الحكام المسـتبدين جـزءًا من (هم) معاديـة ومضرة وطامعة ومخربة للذات الوطنية، أو القومية، أو الإنسـانية عمومًا؟ هل يمكن الوقوف مع أنظمة الحكم المسـتبدة الظالمة الناهبة ضد القـوى الأجنبية التي تريد الإطاحـة بها من منطلق أنهم جزء مـن (نحن) في مواجهة (هم)، أم أنه من الأصوب أن نعتبر هذه الأنظمة والقوى الأجنبية الطامعة والمعادية (هم) في مواجهة (نحن) ضحايا الاستبداد والنهب من جانب هؤلاء الحكام بالإضافة إلى العدوان والتخريب والتدمير من جانب هذه القوى الأجنبية؟

إن هذه الأسـئلة الساخنة مطروحة بقوة أيضا في المنطقة العربية، بشكل أو بآخـر. بيد أن الخطورة هنا تتمثل في أن طرح الأسـئلة يعني أن الحدود لـم تعد واضحة، أو على الأقل ثابتـة، بين (نحن) و(هم) كما أنه يعنى - من ناحيـة أخرى - أن هناك نوعًا من القسـمة العدوانيـة: (الأنا) في مواجهة (الآخر)، وهي ليسـت قسمة صدام الحضارات نفسها التي بشر بها صمويل هنتنجتون، وروّج لها برنارد لويس، واحتفى بها ما يسـمى اليمين الأمريكي. ذلك أن قسمة (صراع الحضارات) بين (نحن) و(هم). تحددت بشكل عدائي صارخ بعد أحداث سـبتمبر ٢٠٠١م حين قال الرئيس الأمريكي جورج دبليو بـوش إن من ليس معهم سـيكون عدوهم! لكن الأمريكيين العاديين ليسـوا جميعًا داخلين في هذه القسـمة، ذلك أن قطاعات يعتد بها لا ترى نفسـها داخلة في نطاق (نحن) التـي يتحدث عنها الرئيس الأمريكي. كما أن عددًا

كبيرًا من الحكام الذين وضعوا أنفسهم داخل (نحن) التي قصدها الرئيس الأمريكي، لم يكونوا يعبّرون عن رأي شعوبهم، أو قطاعات كبيرة منها على الأقل. وقد أدى هذا إلى مفارقة واضحة إذ انبثقت تلقائيًا عن قسمة صراع الحضارات، والحرب، قسمة مقابلة ترى العالم موزعًا بين الشعوب التي تريد السلام وتتعرض للحرب والعدوان من ناحية، والحكام الذين يمثلون المطامع الرأسمالية للشركات العابرة للجنسيات من ناحية أخرى. وعلى صعيد المنطقة العربية، وفي داخل كل بلد عربي على حدة، نجد القسمة واضحة بين (نحن) و(هم). إذ إن إنكار التعددية السياسية في ظل حكومات مستبدة شاخت وتصلبت شرايينها، واستمرار احتكارها (السلطة) السياسية بكل ما تعنيه من تسلط وظلم واستبداد على مدى السنوات التي تغطي النصف الثاني من القرن العشرين، فضلا عن فشل هذه الحكومات في الإجابة عن أسئلة التقدم والتنمية، وإخفاقها في تحقيق الأمن الداخلي والقومي، وتقهقرها بالبلاد والعباد إلى حال تقرب من الأحوال التي عرفها القرن التاسع عشر - نقول إن هذا، وكثيرًا غيره، خلق نوعًا من الثقافة السياسية المرائية المنافقة من ناحية، كما خلق نوعًا من القسمة السياسية العدائية بين الحكام والمحكومين من ناحية أخرى. وعلى المستوى الثقافي - الاجتماعي توارت التعددية الثقافية التي تقوم أساسًا على الإيمان بالحوار، وبحق الآخر في الوجود والاعتقاد والتعبير والممارسة - وهي كلها أمور لا تؤمن بها النظم المتكلّسة الحاكمة في بلاد العالم العربي. فقد اختفى (الحوار) في العالم العربي، أو كاد. وانتقل التجريم السياسي (للآخر) المختلف والمعارض إلى الأوساط الثقافية. وزادت بشكل مخيف حوادث التلفيق والتزوير والتشهير في الأوساط الثقافية. ونتيجة لهذا انحسر مفهوم (التسامح) في نطاق الحديث عن الجوانب الدينية، أما فكرة وجود (نحن) و(هم) على أساس من الاعتراف والتعاون المتبادل، فلاتزال بمنزلة الأمل الغائب على الصعيد السياسي والثقافي والاجتماعي في بلادنا العربية عامة، وفي مصر بشكل خاص.

فهل يمكن أن نتطلع إلى إقناع (الآخر) خارج حدودنا بأن (يتسامح) معنا على أساس فكرة الحوار والقبول بالآخر، ونحن لا نؤمن بهذه الفكرة ولا نمارس الحوار والقبول بالآخر داخل بلادنا؟!


2008

عندما أثَّر العرب في أوربا *

١

الحديث عن تأثير العرب على أوربا في الفترة التي تسمى (العصور الوسطى) حديث ذو شجون، ويزيد من هذه الشجون أن حديثنا عن ماض مجيد يجيء في ظل حاضر قبيح انتقلنا فيه من مكان (الفاعل) إلى مكان (المفعول به) في الجملة الحضارية العالمية.

إن الشروط التاريخية الموضوعية لتفوق الحضارة العربية الإسلامية هي الإطار الممكن للسعي إلى بعث الأمة العربية من جديد، وليست هذه دعوة سلفية بأي حال من الأحوال وإنما هي دعوة لمعرفة الشروط التي يسّرت بناء الحضارة العربية الإسلامية والبحث في إمكان تحقيقها. وفي تصوّري أن قيمتين أساسيتين كانتا وراء ازدهار الحضارة العربية الإسلامية - وأية حضارة أخرى - هما العلم والعدل، فهل يمكن تحقيقهما في العالم العربي؟!!

بيد أن موضوعنا يمثل فصلاً آخر في فصول قصة هذه الحضارة: وهو الفصل الخاص بالتواصل والتأثير، والتأثر، بأوربا في العصور الوسطى. فقد حولت حركة الفتوح الإسلامية البحر المتوسط الذي كان الرومان يسمّونه (بحرنا) إلى بحيرة عربية إسلامية عندما فتحوا الشواطئ الشرقية والجنوبية لهذا البحر، وعبروا مضيق جبل طارق إلى شبه جزيرة إيبيريا، وفرضوا سيادتهم على جزر البحر المتوسط. لكن الأمر لم يكن مجرد غزو عسكري، إنما كان استقرارًا وبناء. ومن

* العربي - العدد (٥٤٩) اغسطس ٢٠٠٤

ناحية أخرى لم يكن البحر المتوسط عامل فصل بقدر ما كان عامل وصل وتواصل بين المنطقة العربية وأوربا.

لقد حققت الحضارة العربية الإسلامية إنجازًا معرفيًا هائلاً سواء من حيث التراكم المعرفي الذي كان بمنزلة طفرة معرفية في تاريخ العلم، أو من حيث نقل العلم من المرحلة الوصفية التي وقف عندها اليونان وغيرهم من القدماء إلى المرحلة التجريبية والتطبيقية.

وكان طبيعيًا أن تمتد تأثيرات هذا كله إلى الحضارة المجاورة: الحضارة الأوربية الكاثوليكية التي كانت تحاول أن تنفض عن نفسها غبار التخلف في الفترة التي اصطلح المؤرخون على تسميتها (العصور الوسطى). ومنذ القرن الحادي عشر الميلادي أخذت أوربا تتململ في ثوبها الإقطاعي والكنسي الضيق. ويعتبر هذا القرن من أهم القرون في التاريخ الأوربي، إذ كان عصر المغامرة والرحلة والحروب الصليبية أي أنه كان عصر اكتشاف (الآخر). وكان (العرب) يمثلون هذا الآخر بالنسبة لأوربا (وقد استخدم الأوربيون كلمة (العرب) وكلمة (المسلمون) باعتبارهما مترادفتين تدلان على الجنس أو العرف أنفسهما). وكان العرب يمثلون (الآخر) الغائب الحاضر دائمًا، فهو (العدو) المخيف والمكروه، وهو (الجار) المتحضّر (المحسود) في الأندلس وصقلية والمنطقة العربية، وعلى الرغم من هذا، وربما بسبب هذا، بدأت محاولات متناقضة لضرب هذا (الآخر). (الحروب الكاثوليكية في الأندلس والحروب الصليبية في الشرق العربي، وعمليات القرصنة في البحر المتوسط)، والإفادة من هذا الآخر (التجارة، والترجمة والتتلمذ على الصناعات والحرف العربية).

كانت التجارة أسبق من غيرها في وسائل الاتصال بين أوربا والعالم المسلم، فبعد سنة ١٠٠٠ ميلادية تقريبًا تصاعد النشاط التجاري الأوربي في عالم البحر المتوسط، وشارك الأوربيون المسلمين الملاحة والتجارة فوق مياه هذا البحر، وعن هذا الطريق وصلت الأرقام العربية إلى أوربا، كما دخلت المصطلحات التجارية ذات الأصول العربية، مثل الشيك، والتعريفة، والمرور، ودار الصناعة والديوان وغيرها، فضلاً عن الأسماء المتعددة في عالم الملاحة، وأسماء المصنوعات العربية في مجال

النسيج مثل (الدمشقي) و(البغدادي) والفسطاطي (الذي حُرِّف فيما بعد إلى كلمة فستان (Fustians).

كذلك تم نقل التكنولوجيا الزراعية العربية إلى أوربا الغربية من خلال مناطق مثل فالنسيا وصقلية، بالإضافة إلى الزجاج والفخار المطلي بطبقة زجاجية والورق، وهي كلها بضائع كانت ذات قيمة عالية في تجارة البحر المتوسط عند بداية القرن الخامس عشر.

أما تأثير التكنولوجيا العربية الراقية في الهندسة الميكانيكية في أوربا الغربية في العصور الوسطى فقد أبرزته الدراسات الحديثة بشكل حاسم. والكتب التي تصف الآلات نادرة للغاية، ولكن هناك ثلاثة إخوة عراقيين عرفوا باسم (بني موسى) نسبة إلى أبيهم (موسى بن شاكر) (الذي كان رفيقًا مقربًا من المأمون قبل أن يتولى الخلافة، وأثناء ولايته على خراسان). وكان الإخوة الثلاثة من ألمع نجوم الثقافة العربية الإسلامية في بغداد القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي. كانوا علماء أفذاذا ومهندسين بارعين ويُنسب إليهم أكثر من عشرين مؤلفًا في التكنولوجيا الراقية لم يبق منها سوى ثلاثة، أحد هذه الكتب في الرياضيات ولم تبق منه سوى الترجمة اللاتينية (مما يدل على أن أوربا كانت تهتم بترجمة هذه الأعمال أثناء محاولات النهضة)، والثاني عن الآلات ذاتية الحركة، أما الثالث فهو وصف لآلة موسيقية ذاتية الحركة أيضًا.

وكانت هناك مؤلفات عربية أخرى في تاريخ الهندسة الميكانيكية، فقد وردت ابتكارات ميكانيكية للمرة الأولى في كتابات المهندسين العرب، مثل الصمام المخروطي الذي استخدمه بنو موسى بكفاءة عالية، ووصفه الخوارزمي (ت٣٧٠/هـ/٩٨١م) في (مفاتيح العلوم)، كما أورد الجزري مزيدًا من التفاصيل عنه. وقد ظهر هذا الصمام المخروطي في أوربا لأول مرة في كراسات ليوناردو دافنشي (ت١٥١٩م). ويمكن أن نورد مزيدًا من الأمثلة في الهندسة الميكانيكية ابتكرها العرب ونقلها علماء أوربا في عصر النهضة، مثل ذراع التدوير، وأجهزة الضبط والتحكم، وتوليد القوى المحرّكة بوسائل هيدروليكية..وما إلى ذلك، وكلها تكشف عن مستوى دراية المهندسين العرب وخبرتهم التي نقلها عنهم الغرب.

وربما كانت الساعة الميكانيكية أهم آلة عرفتها العصور الوسطى، وكان هناك زعم بأن هذه الســاعة من اختراع صانع ساعات مجهول من غرب أوربا قرب نهاية القرن الثالث عشر، ولكن الثابت - الآن - أن كل عناصر تصميمها كانت معروفة لدى العرب قبل ذلك بسنوات عدة.

وقد أشرف ألفونسو العاشر ملك قشتالة (١٢٢٦-١٢٨٤م) على تجميع ترجمات الكتب العربية في كتـاب Libros del Saber لجعل المعارف العربية متاحة باللغة القشتالية.

وليس من الســهل أبدًا تتبع نشر الأفكار التكنولوجية التي تنتقل عادة بوسائل غير مكتوبة (إذ إنها تنتشر عن طريق الاتصالات بين الحرفيين، وحكايات الرحالة وتقليد الأعمال المصنوعة). ومن ثم، فلا يمكن أن نجد باســتمرار الدليل الحاسم على مسار فكرة تكنولوجية بعينها من منطقة ثقافيــة إلى منطقة ثقافية أخـرى. وليس واردا أن نصدق أن الســاعة الميكانيكيــة ظهرت في أوربا فجأة ومن دون مقدمات، وإنما كانت نتيجة للتأثيرات العربية، مثلما هو الحال في مجالات أخرى كثيرة.

ومن مجال التكنولوجيا الراقية ننتقل إلى الفنون التشكيلية. ويهتم علماء الآثار ومؤرخو الفن عموما برصد التأثيرات الإســلامية على المشغولات المعدنية في أوربا العصور الوســطى، ســواء من حيث النماذج والأشكال والتصميمات، أو من حيث التقنية المستخدمة في هذا المجال.

ومن المؤكد أن هناك دليلاً يؤكد أن المشــغولات المعدنية قد وصلت من المنطقة العربية، ومن العالم الإسلامي إلى أوربا في العصور الوسطى.

وقــد اعتمدت الخزفيــات ذات البريق المعدنــي الأوربي على الخزف العراقــي الــذي يرجع إلى القرنــين الثالث والرابع الهجريين/ التاســع والعاشر للميلاد. كذلك اقتبس الغربيون أسلوب الورنيش المحروق للرسم على الأســطح النحاســية على نحو ما يظهر على منبر الوعظ الخاص بهنــري الثاني في آخن بألمانيــا. ومن ناحية أخرى، جــاءت تصميمات زخرفية أخرى من المنطقة العربية إلى أوربا وحظيت بانتشــار واسع مثل الرسوم الحلزونية المرسومة على أرضية سوداء، ورسوم الأرابيسك التي انتقلت إلى أوربا من خلال الحروب الصليبية.

بل إن التصميمات الزخرفية العربية تركت تأثيراتها على الأدوات المستخدمة في الكنائس مثل كأس العشاء الرباني في ويلتون الذي يحمل تأثيرات الفن الإسلامي الواضحة. بل إننا نجد نسخًا من نقوش عربية على بعض هذه القطع مثل كأس العشاء الرباني وطبق خبز التناول الموجود بأحد متاحف فيينا حاليا.

وفي مجال الطلاء بالمينا في الأعمال الزخرفية أثبتت الدراسات الحديثة أن هناك أصولا إسلامية للخزف المصنوع في ليموج، وكان مؤرخ الفن بوشتال هو أول من اكتشف هذه العلاقة في دراسة له سنة ١٩٤٦م. وقد خلص إلى نتيجة مؤداها (إن طبق أنسبروك (الذي صنع في العراق لداود بن سقمان ت١١٤٤م حاكم ديار بكر وحصن كيفا والمحفوظ بمتحف أنسبروك) مجرد مثال على منتجات الصُنَّاع في العالم الإسلامي، ولاسيما في شمال العراق.

ولا شك في أن بعض قطع من إنتاجهم قد وصلت إلى فرنسا بصحبة الفرنج الصليبيين. وبذلك قدموا لصناع ليموج فكرة التصميمات المطلية بالمينا، وقد تمسك هؤلاء بهذه التصميمات في الشكل العام وموضوع التصميم تمسكًا شديدًا).

فإذا ما انتقلنا إلى التأثير في مجال الأدب يمكن الحديث عن موضوع قديم متجدد هو التأثير الإسلامي في الكوميديا الإلهية التي كتبها دانتي الليجيري قرب نهاية القرن الرابع عشر. فإذا ما وافقنا على اعتبارها معجزة الأدب الأوربي وأرقى القصص المسيحية الأوربية، فالواجب البحث في مدى ما يدين به النص للمصادر العربية. ويمكن لمشكلة العناصر العربية في (الكوميديا الإلهية) أن تجد لنفسها الحل من خلال النظر إلى الشعر باعتباره مقياسًا لعصر لم تكن فيه ثقافة أوربا المسيحية منفصلة أو مغلقة تجاه ثقافة العالم الإسلامي. وبعبارة أخرى فإن (الكوميديا الإلهية)، مثلما تعكس الأحوال السياسية والدينية والثقافية في فلورنسا وإيطاليا، فإنها تكشف أيضا عن أن أوربا كانت تحت ظلال الثقافة الإسلامية في عزِّ محاولتها صياغة هويتها الثقافية.

وقد رصد المستشرق آسين بلاثيوس التأثيرات الإسلامية التي قسمها

إلى ثلاث مجموعات: قصة الإسـراء والمعراج، وقصة صعود صوفية إلى السماء-كتبها ابن عربي - ورسالة الغفران - التي كتبها الشاعر أبو العلاء المعـري (ت٤٤٩هـ/ ١٠٥٨م) - وقد أثار ما كتبه آسـين جدلاً عنيفًا في الأوسـاط الثقافية والأكاديمية الأوربية وانقسم الباحثون إلى معسكرين متحاربين، وكان يمكن للجدل الذي نشب منذ عشرينيات القرن العشرين أن يستمر إلى اليوم على حالة لولا اكتشاف نص ترجمة فرنسية ولاتينية لقصـة المعـراج بعنـوان La Escala de Mahoma يرجع إلى القرن التاسع عشر. واكتشـف الباحثون أنه كان قد ترجم إلى اللغة القشتالية أصلاً في خمسينيات القرن الثالث عشر.

وقد أثبت البحث الحديث أن دانتي تأثر بهذا الكتاب تمامًا، ولكن في سياق خصومته للإسلام، لاسيما أن (الكوميديا الإلهية) كانت مستوحاة من روح العداء التي كانت سـائدة ضد الإسلام. والكوميديا الإلهية نتاج أوربي جاء في خضم انشـغال أوربا باستيعاب العناصر الثقافية العربية وتحريرها وإعادة مواءمتها.

ولم تقف التأثيرات العربية في الثقافة الأوربية عند حدود أدب النخبة وإنما تسـربت إلى العادات والتقاليد والممارسـات الشعبية، فقد عرفت أوربا - عن طريق الأندلس - وسـيلة للتنجيم وقراءة الطالع كانت عربية الطابع والأصل. وهذه الوسيلة التي تعرف بلوح كتف الخروف تقوم على اختيار شـاه أو خروف من القطيع الذي يملكه المرء، أو من تاجر موثوق به، وبعد الاحتفاظ بها في المنزل ثلاثة أيام، يتم ذبحها وسـلقها في الماء المغلي. وعندما يبدأ اللحم في السـقوط يُسـتخرج لـوح كتف الخروف لقراءة الرسالة التي يحملها، أي تلك العلامات مثل الخدوش، والشقوق، والثقـوب، وقطع اللحم اللاصقة فـي العظام، والتي كان لكل منها معنى ودلالة.

وهنـاك مخطوطات تحمـل نصوصًـا بالعربية واللاتينية بها رسـم تخطيطي للوح كتف الخروف، وبيان الأماكن والمواضع المميزة في (قراءة النبـوءة التـي يحملها اللوح على نحو ما يفعـل الآن من (يقرأون فنجان القهـوة). وتعكس النصـوص الباقية المدونة على ألـواح كتف الخروف

الخليط العنصري في المجتمع الأندلسي، ومن ناحية أخرى، كانت إحدى الوظائف الرئيسية لهذه الطريقة في التنجيم هي التنبؤ بما تسفر عنه المعارك والصراعات، وهو ما كان يكشف عن بعض حقائق الحياة السياسية بين المسلمين والمسيحيين في إسبانيا.

وكانت إشبيلية وطليطلة من أهم مراكز نقل التعليم العربي إلى الغرب، وقد جاء منها عدد ممن ترجموا النصوص الخاصة بالتنجيم وقراءة الطالع. وفي فترة ما من القرن الخامس عشر، كتب أحد أساتذة الطب بجامعة بارما مؤلفًا مهمًا عن السحر، كرّس فصلين منه عن التنجيم بواسطة لوح كتف الخروف، والتي كانت طريقة واسعة الانتشار في العصور الوسطى.

هذه أمثلة على مسارات التأثير العربي على أوربا العصور الوسطى، وعلى الرغم من أنها لم تغط كل جوانب التأثير، فإنها تكشف عن جوانب أسهمت في التأثير حقًا على الثقافة الأوربية في العصور الوسطى.




MOHAM
KHATAB

المسلمون يتعرَّفون على الآخر.. *

كان موقف المسلمين من حضارة القدماء من أهم العوامل التي ساهمت في بناء حضارتهم، فقد نقلوا علوم الفرس واليونان والهند، وتعلموا منها كثيرًا، وآن لنا أن نفعل ذلك، وأن نعيد عملية التعلم.

كان انتشار الإسلام عاملاً حاسمًا في تشكيل تاريخ عالم البحر المتوسط في العصور الوسطى. ذلك أنه أدى إلى تقسيم عالم البحر المتوسط إلى حضارات ثلاث: الحضارة البيزنطية، والحضارة الأوربية، والحضارة العربية الإسلامية. وكان الصدام واللقاء والتفاعل بين هذه التجمعات الثقافية والاقتصادية واللغوية والدينية الثلاثة يشكل أحد أهم موضوعات تاريخ العصور الوسطى، كما أنه من ناحية أخرى لايزال يشكل الأساس التاريخي للعلاقات بين الإسلام والغرب حتى الآن. فقد أخذت هذه الحضارات من بعضها البعض، كما أعطت كل منها الأخرى بشكل أو بآخر، كذلك كانت كل من هذه الحضارات الثلاث ورثة الإمبراطورية الرومانية والعالم الكلاسيكي بدرجة ما، فقد كانت الإمبراطورية البيزنطية (التي كانت استمرارًا شرقيًا لزومًا). تمثل الاستمرار المباشر للقانون، والإدارة والفكر الروماني، كما ورثت تراث اليونان القديم، على حين كانت أوربا الغربية قد ورثت الكثير من جوانب التراث الروماني في المسائل القانونية والنظام الذي استفادت منه البابوية في ظل الفراغ السياسي الناجم عن سقوط روما سنة ٤٧٦م، وعدم قدرة الجرمان

* العربي - العدد (٥٨٠) مارس ٢٠٠٧

على ملء هذا الفراغ. كذلك استوعب العالم الإسلامي بعض جوانب التنظيم الروماني وأفضل جوانب الفلسفة والعلوم اليونانية. وعلى الرغم من هذا فإن الحضارة الإسلامية تدين بالكثير للتراث الشرقي، لاسيما تراث مصر وفارس وبلاد الشام. لقد كان انتصار الإسلام على السواحل الشرقية والجنوبية للبحر المتوسط في القرن السابع الميلادي إيذانًا بمرحلة جديدة ومختلفة في تاريخ هذه المنطقة من العالم، ولا تعنينا في هذا المجال سوى الآثار الفكرية والثقافية بعامة، فقد أدرك المسلمون - منذ بداية العصر الأموي على الأقل - أن العمليات العسكرية هي الأسهل دائمًا في بناء الدول والحضارات، وأن الحكمة والإدارة هي العمليات الأكثر صعوبة، وأنها تتطلب قدرًا كبيرًا من الدراسة والتعلم. وعلى الرغم من أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب تبنى النظم الإدارية والمالية البيزنطية والساسانية، التي كانت سائدة في الشام ومصر والعراق، إدراكًا منه لمدى الكلفة السياسية والاجتماعية والمالية لمحاولة تغييرها، فضلاً عن احتمال فشلها، فإن الظروف التاريخية الموضوعية لم تتح له أن يقوم بما هو أكثر من ذلك.

وعندما انتقلت عاصمة المسلمين من المدينة إلى دمشق، كان ذلك يعني الانتقال إلى وسط حضاري أكثر تأثرًا بالتراث الهلينستي، وأكثر احتفاظًا بالتراث اليوناني، ومنذ البداية، قامت الدولة برعاية ما يمكن تسميته مشروع الترجمة للانتفاع بعلوم اليونان في شتى مجالات الحياة، وبرزت أسر وذاع صيتها بفضل ما قامت به من ترجمات، وترجمت أعمال «حكماء اليونان» القدماء، في الطب وفي العلوم الأساسية، وتتلمذ كثير من علماء العرب والمسلمين على كتابات أبقراط وجالينوس وأرسطو وسقراط وأفلاطون. وكان طبيعيًا أن تستمر هذه الحركة وتصبح أكثر تنظيمًا في العصر العباسي.

ولم تكن محاولات الترجمة عن التراث اليوناني - سواء في مرحلته الهللينية أو في تراث مدرسة الإسكندرية التي تمثل العصر الهللينستي) - محاولات فردية بأي حال، وإنما كانت عملاً منظمًا ترعاه الدولة نفسها. بل إن الحروب التي كانت كثيرًا ما تنشب بين البيزنطيين والمسلمين لم تكن لتحول دون إرسال سفارات إلى القسطنطينية لطلب

كتاب ما. فقد كان التراث اليوناني وتراث شعوب شرق المتوسط المكتوب باليونانية، تراثًا إنسانيًا جديرًا بالاحترام، وجد فيه المسلمون ما يفيدهم في بناء حضارتهم. ولم نجد للمشاعر الدينية المتعصبة مكانًا في كتابات المسلمين عن أساتذتهم من القدماء. ولم يحدث أي نوع من استبعاد الفكر اليوناني الكلاسيكي، أو الفكر الهللينستي أو غيره، على أساس أنه تراث «كافر» مثلما حدث في أوربا أوائل العصور عندما «حدد مارتيانوس كابلا» مجال الدراسة فيما عرف باسم الفنون السبعة: في مجموعتين الثلاثية Trivium (النحو والبلاغة والمنطق) والرباعية Quadrivium (الحساب والهندسة والفلك والموسيقى).

لقد كان موقف الحضارة العربية من علوم القدماء من أهم العوامل التي أسهمت في بناء هذه الحضارة، وقد أمضى المسلمون فترة طويلة في نقل علوم الفرس واليونان - المكتوبة باليونانية - والهنود، وتعلموا منها الكثير. وإذا كان القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) يوصف عادة بأنه أهم قرن في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، فذلك لأنه القرن الذي شهد نضج التفاعل بين ما جاء به الإسلام من جهة، وما قدمته حركة الترجمة من جهة ثانية، والموروث الثقافي للشعوب التي اعتنقت الإسلام من جهة ثالثة.

ولست أظن أن هذه المناسبة يمكن أن تتيح لنا متابعة تفصيلية لأعمال الترجمة العربية عن التراث اليوناني القديم، ولكن ما يهمنا هو أن نؤكد على حقيقتين غاية في الأهمية من وجهة نظرنا:

أولاهما- أن الصورة التي ترسمها المصادر التاريخية، التي تركز جل اهتمامها على الصدامات العسكرية بين الحضارة العربية والحضارة البيزنطية لم تكن دقيقة في كل الأحوال، فقد كان هناك نوع من التعايش المشترك إلى حد ما، وكان هناك قدر من التفاعل والاعتماد المشترك بعيدًا عن دوائر الحكم. فقد كانت الصورة الصارمة الصادمة من نصيب أرباب السيوف، أما أرباب الأقلام - على الجانبين - فقد كان بينهم نوع من التفاعل المتبادل. ولم يمنع العداء السياسي والعسكري المفكرين المسلمين من أمثال ابن سينا، والفارابي، والكندي، وابن رشد... وغيرهم، من تقدير قيمة أعمال أسلافهم اليونان والتتلمذ عليها، فقد استوعب

ابن رشـد (ت ١١٩٨م) كل الفلسفة الأرسـطية، واستحق لقب «الشارح الأعظم».

وثانيتهمـا- أن صورة «الرومـي» أو «البيزنطي» فـي التراث العربي الإسـلامي أفضل كثيرًا من صورة «الفرنجي» (الأوربي). ويمكن تفسير ذلك في ضوء ما نعرفه عن الغرب الأوربي في تلك الفترة كان «منطقة سـوداء مجهولة» بسـبب الفوضى الناجمة عن الغزوات الجرمانية، ثم الحـروب الإقطاعية التي مزقت أوربا حتى أوائل القرن الحادي عشـر على الأقل، والجهل بالآخر مبرر لمشـاعر العـداء في كثير من الأحيان، «فالإنسـان عدو ما يجهـل». كما أن العرب لم يعرفـوا «الفرنجي» على نطاق واسـع إلا من خـلال حركة عدوانية اسـتيطانية عرفها المؤرخون المسلمون باسـم «حركة الإفرنج»، وهي ما اصطلح المؤرخون حديثًا على تسـميتها «الحروب الصليبية»، ولم تكن الصـورة التي خلفتها الحروب الصليبية عن الفرنجي طيبة بأي حال من الأحوال.

وعلـى الجانب الآخر، أي على الجانب الأوربي، كانت الدعاية البابوية قد نجحت في رسم صورة استفزازية للمسلمين في أوربا القرن الحادي عشـر، بحيث جعلت آلاف الأوربيين يتوقون شـوقًا لقتل المسـلمين قبل أن يـرى أحدهم مسـلمًا واحدًا على الطبيعة. ومـرة أخرى، كان الجهل بالآخر مبـررًا لمعاداته. وحين خرجت الجيـوش الصليبية أواخر القرن الحادي عشر كان ذلك تعبيرًا عن جانب مظلم في العلاقة والتفاعل بين حضارتين جارتين في البحر المتوسـط. وبعد مائتي سـنة تقريبًا، فشل المشـروع الصليبي بعد أن خلف آثاره السـلبية على الحضـارة العربية الإسـلامية عامة، وعلى المنطقة العربية بشـكل خاص، فقد فشلت نظم الحكـم العسـكرية الإقطاعية (التـي نجحت في القضـاء على الكيان الصليبي) في إدارة المجتمعات على أسـس مدنيـة، وتحولت بعد انتهاء دورها التاريخي في هزيمة الصليبيين، إلى نظم متسلطة تقيم علاقاتها برعاياها على أسس نهبية. وهنا يجب أن نشير إلى نقاط مهمة عدة:

أولاً- أنه لم يكن لدى الغرب الكاثوليكي شيء يمكن أن يتعلمه المسلمون مثلما كان الأمر مع البيزنطيين، ورثة الإغريق والحضارة الكلاسيكية.

ثانيًا- أن الكيان الصليبي كان عسـكريًا بالدرجـة الأولى، ولذلك لم

يستطع الإفادة من الإمكانات المتاحة لمعرفة الآخر من خلال الترجمة أو المعايشة، على الرغم من أن كتاب المؤرخ وليم الصوري، المؤرخ الوحيد الذي ولد في فلسطين، يختلف جذريًا عن كتب مؤرخي الحملة الصليبية الأولى، مثلاً، عند الحديث عن المسلمين، بسبب المعايشة عن قرب والاحتكاك المباشر.

ثالثًا- أن الصليبيين ألحقوا ضررًا بليغًا بالحضارة البيزنطية بعد أن استولت الجيوش الصليبية عليها في الحملة الصليبية الرابعة، وأقامت بها مملكة صليبية وإمارات عدة استنفدت ما بقي بها من قوة دافعة.

رابعًا- أن الجمهوريات الإيطالية التي شاركت في بعض مراحل الحروب الصليبية لم تستجب للدواعي العسكرية بقدر ما كانت منجذبة للمصالح التجارية، التي أوجدت نوعًا من المصالحة، ثم التحالف فيما بعد، مع القوى الإسلامية التي عرفتها وتعاملت معها سلميًا بسبب التجارة. وكان هذا أول ألفاظ الاحتكاك السلمي المباشر مع الغرب الأوربي بعد الحروب الصليبية.

خامسًا- أن أوربا بدأت، وبعد فشل المشروع الصليبي، تفكر في محاولة التعرف بجدية على الحضارة العربية الإسلامية من خلال حركة ترجمة هائلة. شملت جوانب عدة، وغطت أماكن كثيرة من أوربا الغربية، كما أن أوربا بدأت منذ القرن الثالث عشر تحاول ترجمة الأعمال اليونانية التي نقلها الغرب.

لقد صارت مؤلفات أرسطو، وغيرها من كتب العلم الإغريقي بمتناول الغرب بفضل الترجمات التي تمت عن العربية في إسبانيا وصقلية والبروفانس، وحتى الربع الأخير من القرن الثاني عشر، كانت الترجمات تتم نقلاً عن النصوص العربية، وكان العلماء الأوربيون يعملون بمساعدة المترجمين الموجودين في صقلية وإسبانيا، أو بمساعدة مترجمين من اليهود العارفين باللغة العربية.

ولم تكن أعمال الترجمة هذه تتم برعاية أي سلطة مركزية، وإن كان هناك عدد قليل من المترجمين يعملون برعاية بعض الأساقفة أو الأمراء الإقطاعيين، ولكنها كانت في النهاية مسألة أفراد يحركهم العلم الذي تلقوه في الجامعات الناشئة في أوربا العصور الوسطى، ومن الأمور ذات

الدلالة في تاريخ الفكر الأوربي أنه لم يحدث إلا بعد نهاية القرن الثاني عشر (الذي يتحدث عنه البعض بمصطلح نهضة القرن الثاني عشر) أن بُذلت جهود جماعية للتعرف على التراث العربي في مجال الفلسفة والعلم، وما احتفظت به الترجمات العربية من التراث اليوناني القديم. ولم يكن أرسطو، هو الكاتب الإغريقي الوحيد الذي ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية نقلاً عن النصوص العربية في القرن الثاني عشر. فقد ترجم علماء الغرب كل ما وجدوه من مؤلفات الإغريق في العلم الطبيعي، والطب، والكوزمولوجي بفضل النصوص العربية. وقد أدى هذا بطبيعة الحال إلى التنبه إلى حقيقة أن الحضارة العربية الإسلامية لم تكن هي ذلك العدو البشع الذي صورته البابوية ورجال الكنيسة. في غمار دعاياتها المحمومة ضد المسلمين لتبرير الحروب الصليبية.

وإذ تنبهت الدوائر الأكاديمية الأوربية إلى هذه الحقيقة بدأت تظهر مراكز مهمة للترجمة عن العربية، فكانت صقلية أهم مركز لترجمة الموضوعات الأكثر فنية، كالطب والعلوم والرياضيات. إذ كانت ثقافة صقلية ثقافة غير متجانسة فقد كان سكانها خليطًا من اليونان والعرب والإيطاليين وهو ما جعلها مركزًا مثاليًا لنقل المعرفة من عالم البحر المتوسط إلى غرب أوربا. أما إسبانيا، فكانت المصدر الوحيد الذي خرجت منه الترجمات في مجال الفلسفة والأخلاق، وكانت قرطبة وغيرها من مدن الأندلس الإسلامية تستضيف أعدادًا من الباحثين الأوربيين الراغبين في التتلمذ على الثقافة العربية الإسلامية، والمركز الثالث المهم من مراكز الترجمة عن العربية في العصور الوسطى كان إقليم البروفانس، حيث كان المترجمون اليهود هم الأكثر نشاطًا للنقل من العربية إلى اللاتينية.

وكانت النتيجة الإيجابية للترجمات اللاتينية عن العربية أن تحسنت الصورة عن «الآخر» ولم يعد المسلمون هم أولئك المتوحشين الذين صورتهم الدعاية البابوية في سياق الإعداد للحروب الصليبية، وكان تأثير هذه الترجمات في الفكر الغربي كبيرًا من ناحية أخرى فقد استطاع الفيلسوف الأندلسي ابن رشد أن يخلق تيارًا في الفلسفة الأوربية عرف باسم «الرشديين اللاتين»، وكان ذلك تيارًا مهمًا في الفكر المسيحي

الغربي في القرنين الثالث عشـر والرابع عشر. ومن ناحية أخرى، بدأت مذاهب العلماء المسلمين تؤدي دورها في ردود الفعل الغربية تجاه الأزمة الفكريـة التي نجمت عن تقديم العلم الأرسـطي. ومـن ثم تقدم خلفية مضيئة تكشف عن تاريخ أوربا الفكري في القرن الثالث عشر.

كانـت حركة الترجمـة اللاتينية عن العربية تتصاعد وتتسـع آفاقها لتشـمل جميع الجوانب والأصعدة، وتمـت ترجمات عديدة ومتنوعة في موضوعات شـديدة التنوع. وكانـت كلها كفيلة بكشـف جوانب جديدة في الحضارة العربية الإسـلامية لم تكن معروفـة لدى الغرب، ولم تكن الترجمة هي البوابة الوحيـدة لمعرفة الآخر بطبيعة الحال. ولكنها كانت بالتأكيد هي البوابة الأوسـع والأبقى تأثيرًا فـي هذا الصدد. لقد أدت الترجمة إلى ازدياد معرفة الغرب «بالآخر» الذي تمثله الحضارة العربية الإسـلامية، إحدى حضارات عالم البحر المتوسـط الثلاث. وقبل القرن الثاني عشـر، كان هـذا «الآخر» هو الحاضر الغائـب دائمًا، فهو العدو المخيف والمكروه بالنسـبة لأبناء الغرب الكاثوليكـي، وهو الجار المتقدم الراقي «المحسـود» فـي الأندلس وصقلية وبلاد الشـام والعراق ومصر وشـمال إفريقيا. ولكن الترجمة كانت النافذة التي أطل منها الغرب على صورة أخرى أكثر إيجابية.

لقد فتحـت الترجمة أبـواب التأثيـر العربي الإسـلامي على أوربا العصـور الوسـطى وفي وقت كانـت أوربا قد أدركت فيه - بعد فشـل الحركة الصليبية - أن عوامل القوة والعنف ليسـت وسـيلة ناجحة في التعامل مع الجيران في عالم البحر المتوسـط مـن ناحية، وأدركت أنها بحاجة إلى الخروج من إسـار ثوب العصور الوسطى الضيق، وأن عليها أن تتعلـم من الجيـران وأن تعتمد عليهم من ناحية أخـرى. فقد كانت التجـارة الأوربية الصاعدة - بمبادرة من المدن التجارية الإيطالية - منذ بداية القرن الحادي عشـر قد نجحت في مشـاركة المسـلمين نشاطهم التجاري فوق مياه البحر المتوسط. وكانت هناك تأثيرات ثقافية للتجارة مع المسـلمين الذين لـم يعترضوا طريق التاجر الأوربي المسـيحي وهو يعبر الأراضي الإسلامية، لا بوصفه جنديًا صليبيًا، وإنما بوصفه تاجرًا. كما أن التبـادل التجاري ترك تأثيرات إيجابية علـى الصناعة الأوربية

التي ازدهرت بفضل تقليدها المنتجات الواردة من العالم الإسلامي، ثم تطويرها بخصائص أوربية خالصة جعلت إيطاليا مثلاً تحتل مكان بلاد الشام في صناعات دقيقة وفنية ولاتزال تمتاز بها حتى اليوم (الدانتيل والبللور).

وفي مجال التكنولوجيا الراقية، كانت هناك تأثيرات إسلامية واضحة على الهندسة الميكانيكية الراقية حسبما رصدها «دونالد هيل» كذلك كانت للفنون التشكيلية العربية بصماتها في مجالات متعددة منها الأشغال المعدنية، بل إن «جيمس والان» يؤكد أن هناك تأثيرات للخزفيات المغربية على منتجات ليموج الخزفية الشهيرة.

هناك دراسات كثيرة عن التأثيرات الأدبية العربية على الكوميديا الإلهية التي كتبها دانتي الليجيري، وربما كانت أشهرها دراسة آسين بلاثيوس سنة ١٩١٩م، والتي قال فيها إن دانتي نقل عن أصول إسلامية، وآخر هذه المحاولات تطرحها فيليب كينيدي (١٩٩٠) الذي يرى أن دانتي ربما يكون قد عرف نصًا إسلاميًا واحدًا على الأقل. هو النص المعروف باسم صعود محمد Escala de Mohamet الذي يتحدث عن الإسراء والمعراج. كذلك هناك بصمات قوية على الأغنيات والموسيقى الإسبانية منذ العصور الوسطى باقية حتى الآن وهو أمر طبيعي على أي حال.

وليس بوسعنا أن نسترسل في سرد الأمثلة على أمر نراه طبيعيًا في تاريخ الحضارة الإنسانية بشكل عام، وهو أن معرفة «الآخر» تؤدي إلى قدر ما من الاعتماد المتبادل بين الحضارات الإنسانية.

خلاصة القول، إذن أن الترجمة لعبت دورًا مهمًا في العلاقات بين الحضارات الثلاث التي شهدها عالم البحر المتوسط في العصور الوسطى، حقًا إن الترجمة لم تكن العامل الحاسم في تحديد مصير كل منها، وأن العوامل الاقتصادية والسياسية والعسكرية كانت هي الأكثر حسمًا، ولكن العوامل الثقافية التي أسهمت فيها الترجمة بقدر كبير كانت ولاتزال هي الأطول بقاء.

لقد قامت الحضارة العربية الإسلامية. واستمرت فترة طويلة من الزمان، بفضل تراث الحضارات الإنسانية القديمة كلها. إلى جانب ما جاء به الإسلام والتراث الحضاري للعرب أنفسهم بطبيعة الحال. وكان

إسهام التراث اليوناني كبيرًا حقًا، ولكن إبداع المسلمين أنفسهم هو الذي جعل هذه الحضارة تستحق مكانها في التاريخ.

كذلك استمرت الحضارة البيزنطية تحمي تراث العالم الكلاسيكي وتلعب دور الحامي للمسيحية الشرقية، وبعد الانشقاق الكبير بينها وبين كنيسة روما الكاثوليكية ١٠٥٤م لم يبدع البيزنطيون جديدًا، وظلوا ينتقلون من فشل إلى فشل حتى دهمهم الصليبيون في الحملة الصليبية الرابعة ١٢٠٤م، ثم ابتلعهم العثمانيون سنة ١٤٥٣م.وعلى الجانب الآخر، نجحت الحضارة الأوربية الغربية في الخروج من عالم العصور الوسطى وهي تحث خطاها نحو التقدم، بفضل اعتمادها على إنجازات الحضارة العربية الإسلامية، وتراث الحضارة الكلاسيكية، ثم إبداع الأوربيين الذي خلق مناخًا جديدًا، لم يلبث أن جعل الحضارة الأوربية تتبوأ مكان الحضارة الأرقى والأقوى بين حضارة عالم البحر المتوسط، ثم حضارات العالم كله.

إن التفاعل بين الحضارات، والاعتماد المتبادل بينها، والذي قدمت الترجمة من اليونانية إلى العربية، ومن العربية إلى اللاتينية، نموذجًا طيبًا له، هو البديل الوحيد المعقول، والمقبول، لمنطق «صراع الحضارات» الذي يروج له بعض مفكري «العولمة» منذ انهيار الاتحاد السوفييتي، وهو السبيل الأضمن لمنع العنف، ونبذ الإرهاب.





الوجه الآخر للحروب الصليبية.. دموع المعتدين ومخاوفهم *

1 «الحرب» هي الحرب، عملية قتل جماعي. وأيا كانت الأسباب والمبررات فإن الحرب ترتبط بكل مظاهر العنف والقسوة والوحشية. والحروب الصليبية ليست استثناء في ذلك بطبيعة الحال.

إن عبارة «الحروب الصليبية» تثير في الأذهان صورا مثقلة بالدماء والعنف الوحشي الذي اتسمت به هذه الحروب، التي خلفت كثيرًا من الذكريات عن دمويتها المفرطة حتى بمقاييس العصور الوسطى التي جمعت بين الهمجية والتدين الشكلي. وعلى الرغم من أن الحروب الصليبية كانت إنتاجا أوربيا كاثوليكيا، فمن الواضح أنها كانت من عوامل بناء الحضارة الأوربية في تلك العصور، إذ إن نوعًا من الرومانسية التاريخية حل محل الواقع التاريخي في العقلية الأوربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، فصارت «الحروب الصليبية» - في صيغتها الرومانسية المختلفة لا في حقيقتها التاريخية- ينبوعًا للإلهام في الأدب والموسيقى والفنون التشكيلية الأوربية؛ بل إن الخطاب السياسي في ميادين الحرب والدبلوماسية، في ما بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية، كان استنساخًا وإعادة إنتاج للخطاب السياسي للحركة الصليبية التاريخية. بل إن «المشروعات الصليبية» ظلت تظهر بشكل مستمر في دوائر النخبة في أوربا حتى كان مشروع «الحملة الصليبية» موضوع محاولات عديدة لشن «حملة صليبية» جديدة، وكان سير وليام هيلاري في إنجلترا الذي بادر إلى الدعوة لشن حملة صليبية بعد أن عادت «عكا» إلى السلطان العثماني بمقتضى معاهدة لندن سنة ١٨٤٠م مثالاً على ذلك، ولكن هذه الجهود باءت

* العربي - العدد (٥٩٠) يناير ٢٠٠٨

بالفشل نتيجة لهيمنة الأشكال الحديثة للمشروع الكولونيالى البريطانى.

هكذا، ظلت الحروب الصليبية محور التفسيرات الأيديولوجية للسياسيين، والتفسيرات المزاجية للكتاب والفنانين التشكيليين والموسيقيين في الغرب عمومًا، على الرغم من أن الدراسات العلمية للحركة الصليبية كانت قد بدأت فى أوربا بشكل جدي منذ القرن التاسع عشر، وعلى الرغم من أن المؤرخين والباحثين الغربيين عموما هم الذين نشروا المصادر الأصلية لتاريخ الحروب الصليبية. فإن نتائج أبحاثهم كشفت كثيرًا من أوهام الأسطورة وضبابية الرومانسية للحركة الصليبية في الثقافة الغربية الحديثة.

لقد كانت الحروب الصليبية ظاهرة فذة في تاريخ أوربا والمنطقة العربية، أو فى تاريخ حوض البحر المتوسط بشكل عام. ولعل هذا هو السبب فى أن الكتابة عن جميع جوانب الحركة الصليبية قد بدأت قبل أن تدور عجلة الحرب الصليبية الأولى (١٠٩٥-١٠٩٩م) ولم تتوقف حتى الآن. ومنذ تلك اللحظة حتى الآن أخذ المؤرخون والباحثون يقلبون صفحات تاريخ الحركة الصليبية سعيا وراء فهم الظاهرة في تجلياتها السياسية، والعسكرية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية. وعلى الرغم من النتائج الباهرة لجهود المؤرخين والباحثين، فإن هناك جوانب خافية فى تاريخ الحروب الصليبية لاتزال بحاجة إلى من يسلط عليها الضوء.

لقد كان الناس فى أوربا القرنين الثانى عشر والثالث عشر يرون فى الحركة الصليبية أمرًا مقدسًا، فقد أدخلت الدعاية البابوية الزاعقة في روع الوعى العام أن الحملة الصليبية هي «حرب مقدسة أمر بها الرب». وكان في ظن الصليبيين وذويهم آنذاك أنهم يشاركون فى حرب الرب، وأنهم يضحون فى سبيل «مشروع الرب». حقيقة أن هذه الذريعة الدينية كانت غطاءً جيدًا لأطماع الأرستقراطية الاقطاعية الأوربية فى التوسع والاستعمار، كما أن هذه الذريعة الدينية كانت مناسبة تمامًا لأوهام الفقراء وأحلامهم فى التخلص من ظلم السادة الإقطاعيين وقسوة الطبيعة، ولكن التدين الشكلى النزق كان بمنزلة أريج تلك الأيام بحيث عاش عامة الأوربيين فى غفوة أيديولوجية أفاقوا منها على الحقائق المريرة للاستخدام السياسي للفكرة الصليبية ضد أعداء البابوية في أوربا نفسها.

ومن هنا يجب أن نحاول رؤية المجتمعات الأوربية فى القرنين الثانى عشر

والثالث عشر من داخلها أى بعيون الأوربيين أنفسهم، لا لمحاولة تبرير عدوانهم علـى أرض قوم آخرين تبعد عنهم بمئات الأميال، بل لمحاولة فهم الصورة على «الجانب الآخر». وهذا هو شـأن قراءة التاريـخ بعيون مختلفة دائمًا. فالتاريخ «يحـدث» ولايكتب، إنما يقرأ أو يفسـر، من وجهات نظـر مختلفة. فالحروب الصليبية بالنسـبة إلينا عـدوان (وهكذا رآها الباحثـون والمؤرخون الغربيون بفضل الدراسـات التاريخيـة الحديثة) ولكنها كانـت تضحيات وبطولات فى عيون المجتمعات التى خـرج منها الصليبيون فى تلك الفترة من تاريخ العصور الوسطى.

كانت مشاهد الوداع الغارقة فى دموع الزوجات والأبناء والأهل ترسم ملامح صورة محلية فى كل مكان خرجت منه جيوش الحملات الصليبية. وعلى الرغم مـن أن الشعر والأغانى التى حكت لنـا عن الجوانب العاطفيـة فى الصورة الصليبيـة الأوربية نقلت لنا مشـاهد واضحة عن انفعالات نسـاء الصليبيين الراحلين وأطفالهم وذويهم، وعلى الرغم من أن هذه الأشـعار والأغانى حاولت أن تنقل لنا بعض مشـاعر الراحلين أنفسهم؛ فإن الوثائق التاريخية الحقيقية تكشـف لنا عن نـوع آخر من الدمـوع والمخاوف التى انتابت الصليبيين قبل الرحيل من ناحية، والإجراءات التى اتخذوها لكى يزرعوا الطمأنينة فى حقول القلـق التى امتدت داخل وجدانهم من ناحيـة أخرى. لقد كان خطر الموت، أو الاصابـة، أو الخراب المالى هاجسًـا يراود كل صليبى. هـذه الهواجس ألقت بظلالها الكئيبـة على الوثائق التـى كتبها الصليبيون قبـل رحيلهم؛ فها هو ستيفن كونت بلوا وشارتر يمنح لدير «موتييه» غابة من أملاكه حتى يعيده الرب سالمًا بشـفاعة «سـان مارتن» حامى الدير ورهبانه، ولكى يرعى زوجته أديلا وأطفالهما، لقد كان هذا الأمير الصليبى الذى هرب من حصار أنطاكية ثم قتل فى أحداث الحملة الصليبية، يجد الراحة فى فكرة أن الصلوات شـفاعة لهم يؤديها الرهبان. ومن ناحية أخرى كان قلق سـتيفن بلوا بشأن أسرته التى كان سيتركها خلفه قبل الرحيل فى الحملة الصليبية قد انتاب كثيرًا من الصليبيين الراحلين مثله بشأن أسرهم وممتلكاتهم.

لقـد حملت الوثائق الصليبية كثيرًا من الإشـارات الدالة فى هذا الشـأن. وقـد اتفق أحد كبار الأمراء الصليبيين مع أخيه الأصغر «... بخصوص أرضه وممتلكاته كلها وزوجته، وابنتهما الوحيدة...» وقد وعد الأخ الأصغر بأن يتعامل

بإخــلاص مع المرأتين وألا يحاول أن ينتزع منهما ما تملكان، وأن يســاعدهما ضد من يؤذيهما. والقراءة السلبية لهذه الوثيقة تكشف عن أن هذا الأخ الأصغر نفســه كان هو مصدر التهديد. ومن الواضــح أن الأمير الصليبى الراحل أراد ضمان مواجهته بهذا الاتفاق الذى شــهد عليه عشــرة رجال بضمان الســيد الإقطاعى للأمير الصليبى وأخيه.

وفــى انجلترا تولــى التاج حماية أملاك الصليبيــين الغائبين. ومع هذا فإن الحماية الملكية لم تكن فعالة بما يكفى. ذلك أن قصص الزوجات الإنجليزيات اللاتى رحل أزواجهن فى الحملات الصليبية، واللاتى كن يبقين فى بلادهن على مدى عدة سنوات لإدارة المزارع والضياع ورعاية أسرهن، كانت مرعبة. فقد كان هناك دائمًا الجيران النهابون والأقارب الطامعون المشــاغبون. وتكشف وثائق الســجلات القضائية الإنجليزية عما كانت زوجات الصليبيين الغائبين تلاقينه من شــتى صنوف الأذى. فقد تم اغتيال زوجة أحد الصليبيين بعد ستة أسابيع من رحيله للمشــاركة فى حملة صليبية ســنة ١١٩٠م، ورميت جثتها فى حفرة ســباخ، على حين لقيت زوجة أخرى مصرعها خنقًا وزوجها يشارك فى الحملة الصليبية الخامسة. وعاد أمير صليبى آخر من حملته إلى فلسطين ليجد ابنته ووريثته الوحيدة، قد تزوجت من أحد الفلاحين فى أرضه.

هذه الأمثلة، وغيرها كثير، كانت تدفع الصليبيين من الفرســان والأمراء إلى اتخاذ الإجراءات المناســبة لحماية زوجاتهــم وبناتهم وذويهم وممتلكاتهم، فقد عمــد بعضهم إلى وضع زوجتــه تحت رعاية أحد الأديرة مقابل رســوم معينة يدفعهــا للدير بل إنه وعد الراهبات بأن يزيد المبلــغ الذى يدفعه للدير إذا ما دخلت زوجته نفســها ســلك الرهبنة. كذلك رتب صليبى آخــر أن تكون ابنته تحت رعاية الراهبات، على أســاس أن يكون عليهن مساعدتها - فى حال عدم رجوعه - على الزواج، أو على الدخول فى ســلك الرهبنة «... حســب إرادتها هى وأخوتها وغيرهم من الأصدقاء».

وهناك حالة إنســانية مؤثرة تكشــف عن قلق من نوع آخــر، فقد منح أحد المشــاركين فى الحملة الصليبية الثانية جزءًا من أملاكه إلى أحد الأديرة لكى يوفر لأخيه العاجز معاشــا نقديًا وعينيًا مناسبًا يدفع له فى أوقات محددة من السنة، فإذا مات كان على الرهبان أن يدفنوه فى مقابرهم. ورحل هذا الصليبى فى صحبة «جنود الرب» والقلق يفترس وجدانه خوفًا على أخيه

هذه الأمثلة التى أبانت الوثائق عن بعضها تكشف عن إجراءات الصليبيين القادرين من الأمراء والفرسان من أبناء الطبقة الأرستقراطية، ولكنها تجعلنا نتساءل أيضا عن أحوال أولئك الذين خرجوا تحت راية الصليب من غير أبناء هذه الطبقة، والذين لم تكن أحوالهم الاجتماعية، وأوضاعهم السياسية - بطبيعة الحال- تتيح لهم القيام بمثل هذه الإجراءات لحماية أسرهم وممتلكاتهم، والعناية بذويهم. لقد كان الصليبيون من المشاة والقوات الخيالة الخفيفة (السرجندية) وأبناء الطبقة البرجوازية الناشئة آنذاك لايتمتعون بالقدرة الاقتصادية أو المكانة السياسية والاجتماعية التى تيسر لهم القيام بإجراءات مشابهة للاجراءات التى كان يقوم بها أبناء الطبقة الارستقراطية. بيد أن الحوادث والمفاجآت الحزينة كانت تنتظر عودة الصليبيين إلى ديارهم فى كثير من الأحيان بغض النظر عن الطبقة التى كانوا ينتمون إليها. لقد كان الصليبيون أبناء مجتمع متخلف، وكانت الفكرة التى حركتهم من الخروج من بلادهم أقوى من مخاوفهم على أهلهم. فقد كانت فكرة تجمع بين الأمل الدينى والطمع الدنيوى.

وإلى جانب مشكلات حماية الأهل ورعاياتهم وضمان أمنهم، كان لابد للصليبيين الراحلين إلى فلسطين من القيام ببعض الترتيبات لإدارة ممتلكاتهم أثناء الغياب الطويل المرتقب فى الشرق. لقد كان الصليبيون يتوقعون بشكل عام أن يطول غيابهم نحو ثلاث سنوات إذا عادوا من الحملة الصليبية. وفى مثل هذه الأحوال كان يعهد بمسئولية إدارة الممتلكات لأحد أعضاء العائلة، أو الجيران، أو أحد الأفصال الاقطاعيين (أى الأتباع) إذا كان صاحب الأرض من كبار الأمراء. وربما كان الابن الأكبر، أو أحد إخوته هو المسئول عن إدارة الأملاك. وفى بعض الأحيان كان الأخ يتولى إدارة الممتلكات ورعاية الأسرة. وكان من الأمور الشائعة فى أوربا الغربية كلها فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر أن تتولى الزوجات، أو الأمهات، مسئولية إدارة الممتلكات ورعاية العائلة. ويبدو من بعض الوثائق أن بعض عائلات الصليبيين قد واجهت مشكلةعدم وجود أحد من أفراد العائلة يستطيع تحمل هذه المهمة على عاتقه. وكان الحل فى هذه الحالة أن يعهد بالمسئولية إلى أحد الجيران. ولدينا مثال على ذلك،فقد عهد أحد الصليبيين الراحلين إلى فلسطين سنة ١١٠١م إلى أحد جيرانه بمسئولية الوصاية على أرضه وعلى ابنته. وقد تزوج هذا الجار من

ابنة الصليبي الراحل في ما بعد. كما نجد بعض الصليبيين يفعل الشيء نفسه تقريبًا بحيث يترك قلعته في يدي أحد أتباعه الإقطاعيين، وآخر يترك قلعته وابنته في رعاية واحد من فرسانه. ولسنا نعرف ما إذا كان هذان الصليبيان قد استعادا ما تركاه في رعاية الفرسان التابعين لهم أم لا.

هذه الصور المؤثرة في أوربا، التي أخرجت الحملات الصليبية ليست كل الحقيقة بطبيعة الحال، ولكنها جزء حيوي من هذه الحقيقة، فالحرب هي الحرب بالنسبة إلى المعتدي ولمن وقع عليه العدوان على السواء. ولسنا هنا بصدد إدانة جانب أو الدفاع عن جانب آخر، بل نريد أن نكشف عن عبثية الحرب وعن ثمنها الفادح الذي دفعته البشرية بشكل عام. وتكمن أهمية تاريخ الحروب الصليبية في كونها أطول الحروب البشرية على الإطلاق من ناحية، وفي أن آثارها لاتزال تتحكم في حاضر طرفيها بشكل ما حتى الآن من ناحية أخرى.

ولأن التاريخ لاينتمي إلى الماضي إلا من حيث موضوعه، ولأنه يرتبط بالحاضر والمستقبل، فإن قراءته يجب أن تحاول الكشف عن الحقائق قدر الإمكان. ومن ثم، فإن الصور الباكية والحزينة على الجانب الآخر الذي خرجت منه قوات المعتدين تكشف عن أن الإنسان هو الخاسر حين تنشب الحرب في كل الأحوال. حقيقة أن الخاسر على الجانب الذي عانى العدوان كانت فادحة، كما كانت الصورة قاتمة مفزعة، ولكن المشروع الصليبي كلف أوربا كثيرًا.

فهل يقرأ قارعو طبول الحرب في كل مكان وزمان تاريخ الإنسانية؟!



أوربا والمسلمون..
التطور التاريخي لصورة الآخر *

لم يكن الدين سـببًا في الصراع بين البشـر في أي زمان ومكان، بيـد أنه كان دائمًا المبرر والغطاء لأطمـاع الاقتصاد، وطموحات السياسـة، ووحشـية الحرب. ومن المثير أن هذه العوامل التي تتخذ من الديـن غطاء لها قد تـؤدي أحيانًا إلى الاعتماد المتبـادل، والتفاهم، بل والتقـارب، حين تخلع عن نفسـها رداء الدين، ويصـدق هذا على تاريخ العلاقـات بين أوربا والعالم الإسـلامي على مدى أربعة عشـر قرنًا من الزمان. لقـد كانت العلاقات بينهما نموذجًـا للعلاقات بين الحضارات المتجاورة، حربًا وسلامًا، منافسـة وتعاونًا، عداوة واعتمادًا متبادلاً على الآخر، وهكذا شـأن البشـر جميعًا حين يتجاورون في كيانات سياسية واقتصاديـة واجتماعية وثقافية، ولا يكون للدين في مثل هذه العلاقات، التي تمور بالحيوية والتفاعل، سوى دور المبرر والغطاء.

ولأن الحضارة العربية الإسـلامية كانت تدور حول الإسلام، على حين كانت حضارة أوربا العصور الوسـطى تدور حول المسـيحية في صيغتها الكاثوليكية، فإن الدين كان غطاء ومبررًا لكثير من جوانب العلاقات بين الجانبين. وعلى الرغم من أن المسـلمين والمسيحيين جميعًا يشتركون في بعض الممارسات الدينية المتشـابهة، ويقدسون المزارات المقدسة نفسها في فلسـطين، ويبجلـون أبطال قصص الكتاب المقدس أنفسـهم الذين تحـدث عنهم القرآن الكريم من الأنبياء والرسـل السـابقين على النبي محمـد - عليه الصلاة والسـلام - وعلى الرغم مـن أن القرآن الكريم

* العربي - العدد (٥٩٢) مارس ٢٠٠٨

يتحدث باحترام شديد عن السيدة مريم العذراء، وعن السيد المسيح - عليه السلام - وعن المعجزات التي تمت على يده بإذن الله. فإن هناك فوارق جوهرية بين الديانتين تشكل حواجز مانعة أمام أتباع كل من الإسلام والمسيحية في قبول «الآخر». ومن المثير أن هذه «التشابهات» الدينية بين المسلمين والمسيحيين الأوربيين لم تصمد أمام «الاختلافات»، كما كانت تستثير العداوة بدلاً من أن تدعو إلى إخمادها. لقد كانت الحواجز الحقيقية تتعلق برفض المسلمين لألوهية المسيح - عليه السلام -، والثالوث، وحادثة الصلب من ناحية، وعدم اعتراف المسيحية بالإسلام وبالنبي عليه الصلاة والسلام من ناحية أخرى.

لقد كان جهل أوربا المسيحية بحقيقة الإسلام من أهم أسباب الصدام تاريخيًا، لاسيما أن هذا الجهل كان مقترنًا بالمصلحة والأطماع الاقتصادية والسياسية. لقد كان الإسلام بالنسبة لأوربا العصور الوسطى «شيئًا بعيدًا» عند ظهوره في القرن السابع الميلادي، حقيقة أن الإسلام ظهر في شبه الجزيرة العربية في الوقت الذي كان فيه سكان شمال أوربا وغربها لايزالون على وثنيتهم، وكانت جهود المبشرين لتنصير الإنجليز، مثلا، لاتزال بعيدة عن تحقيق هدفها. ولكن الفروق بين انتشار الإسلام في مناطق شرق المتوسط، ونشر المسيحية في شمال أوربا وغربها كانت جسيمة ومذهلة، ويتمثل أوضح هذه الفروق في أن العرب قد حملوا الإسلام لينشروه بين شعوب لها حضارات عريقة، واعية بذاتها، لها آدابها المكتوبة، بل ولها دياناتها (ومنها المسيحية بطبيعة الحال)، وعلى الجانب الآخر، فإن المبشرين الذين جاءوا بالمسيحية إلى أقصى الغرب والشمال الأوربي حملوها إلى مجتمع أمي كان في حالة تلق واستقبال، ولم يكن قادرًا على العطاء في مجال التطور الفكري. لقد أسهمت الشعوب العريقة التي دخلت الإسلام في الحضارة العربية الإسلامية بموروثاتها القديمة، ولكن الشعوب الجرمانية التي دخلت المسيحية، لم يكن لديها ما تقدمه. لقد كان الجزء الغربي «اللاتيني» من عالم البحر المتوسط بقايا شاحبة من التراث الكلاسيكي القديم، على حين كانت المناطق التي ضمها الإسلام تحت رايته، والناطقة بالفارسية واليونانية والسريانية وغيرها، أرقى ثقافة وأكثر «تقدمية» داخل مناطق نفوذها

المباشر، كما تسربت التأثيرات الهندية والصينية إلى عالم الإسلام بفضل الذين أسلموا من أبناء هذه المناطق.

ويتمثل الفرق الثاني في أن لكل من الإسلام والمسيحية «كتابًا» يقدّسه أتباع كل منهما، فالمسيحيون لديهم «الكتاب المقدس» «بقسميه : العهد القديم والعهد الجديد»، والمسلمون لديهم القرآن الكريم يحمل كلمات الله التي نزل بها الوحي. بيد أن الفارق هنا يتمثل في أن القرآن الكريم نزل بلغة «جديدة» فرضها على العالم القديم «فقد كانت العربيةالتي نزل بها القرآن الكريم غير سائدة في العالم القديم، ومن ثم كانت جديدة على أبناء الحضارات القديمة». أما الكنيسة الكاثوليكية اللاتينية، فقد حملت لغة أوربا الرومانية القديمة «أي اللاتينية» إلى أمم جديدة لم تكن تعرفها، وهي الشعوب الجرمانية، التي اجتاحت هجراتها أوربا وغيّرت من بنيتها السكانية فيما بين القرن الخامس والقرن الثامن الميلاديين.

وهكذا كانت البنية الأساسية لكل من الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوربية الكاثوليكية مختلفة بطبيعة الحال، وربما كان هذا هو السبب الأساسي في أن علاقة أوربا الغربية بالمسلمين كانت في أدنى مستوياتها في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي «مع استثناء الوجود الإسلامي في الأندلس». فقد كان «البعد» و«الجهل» من أهم أسباب عدم التواصل أو التباعد بين الجانبين. فلم يكن هناك ما يساعد الأوربيين في أقصى شمال أوربا وغربها على معرفة الإسلام، أو المسلمين سواء في تراثهم القديم، أو في ديانتهم الجديدة، ولم يكن جوار المسلمين لهم في الأندلس يعني شيئًا في هذا الموقف، فقد ظل «البعد المعنوي» قائمًا على الرغم من الجوار الجغرافي، كما بقي «الجهل» مطبقًا يعززه الخوف والحسد والعداء ضد هذا الجار «المختلف» في إسبانيا.

لقد كان وجود الإسلام يمثل أكبر مشكلة واجهت أوربا في العصور الوسطى، وقد تجلّت هذه المشكلة على مستويات عدة، فعلى المستوى السياسي والعسكري استدعت هذه المشكلة التعامل الدبلوماسي، والاحتكاك العسكري الذي تصاعد في الفترة ما بين القرن الهجري الأول/السابع الميلادي، والقرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، حتى تبلور في الحملات الصليبية التي جرّدها الغرب الكاثوليكي ضد

المنطقة العربية طوال قرنين من الزمان (السادس والسابع الهجريين/ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين). وعلى المستوى الثقافي والفكري، استدعت العمل على فهم السبب في انتشار الإسلام بالشكل الذي زرع الخوف في قلوب أبناء الغرب والشمال الأوربي. وعلى المستوى النفعي (البراجماتي)، كان لابد من حلِّ مشكلات التعايش مع العالم الإسلامي في عالم البحر المتوسط، وبحث إمكانات التبادل التجاري مع المسلمين من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي فصاعدًا.

بيد أن المشكلة الأساسية التي واجهت الغرب الأوربي بشأن الإسلام كانت مشكلة معرفية، فقد كان الأوربيون يجهلون تمامًا «سر» وجود الإسلام: ما دوره الإلهي في التاريخ الإنساني؟ هل كان ظهور الإسلام من علامات نهاية العالم؟ أم أنه مرحلة في تطور الديانة المسيحية؟ هرطقة أم انشقاق عن المسيحية، أم ديانة جديدة؟ هل هو دين من عمل الإنسان، أم من وسوسة الشيطان؟ هل هو نظام فكري يستحق المعاملة باحترام؟

كانت تلك الأسئلة المضنية المربكة تمسك بتلابيب العقل الأوربي لتشكِّل معضلة تاريخية تستعصي على الحل. كانت تلك مشكلة معرفية تم المساس بها مسًّا هينًا من خارجها. ولم يكن من الممكن حلّ هذه المشكلة دون المعرفة اللغوية والأدبية، التي لم يكن من السهل آنذاك تحقيقها. ومن ناحية أخرى تفاقمت مشكلة «الجهل» بالإسلام في أوربا الكاثوليكية لأن أصحاب الفكر والمتعلمين في أوربا كانوا من الرهبان ورجال الكنيسة الكاثوليكية الذين غلب عليهم الانحياز، ووقعوا أسرى العداء ضد الإسلام والمسلمين، كما تملكتهم الرغبة القوية في «عدم المعرفة» خوفًا من أن يصيبهم «الدنس» إذا ما حاولوا «معرفة» شيء عن الإسلام أو المسلمين.

ومن ناحية أخرى، لم يكن هناك شيء في تراث أوربا القديم يمكن أن يساعد أبناءها على معرفة الإسلام، أو فهمه، في تلك الفترة. لقد كان الإسلام، على عكس اليهودية، دينًا جديدًا جاء بكتاب يحمل كلام الله بلغة غريبة لا يعرفها الأوربيون. لقد كان ظاهرة جديدة في التاريخ الإنساني، ولم يعرف الأوربيون عنه في تلك الفترة سوى تلك الدعاية النزقة التي روّجها رجال الكنيسة الكاثوليكية المتعصبون. وعلى المستوى الدنيوي،

كان نجاح الإسلام متجسدًا في وجوده القوي في عالم البحر المتوسط، وفي شبه الجزيرة الأيبيرية «الأندلس»، وكان المسلمون بالنسبة لأوربا آنذاك بمنزلة «الجار» القوي، الغني، المخيف، كما كان يستثيرون دوافع الحسد والقلق في نفوس قادة المجتمعات الأوربية في ذلك الزمان.

في القرون الأولى من تاريخ العلاقات الإسلامية - الأوربية كان الجهل والعداء من أبرز خصائص الموقف الأوربي من الإسلام والمسلمين. بيد أن هذا الموقف لم يكن ثابتًا في كل وقت، كما أنه لم يكن سائدًا في نطاق جغرافي ثابت، فقد كان هناك قدر كبير من التفاوت في المواقف الأوربية بحسب طبيعة الأماكن التي تعاملت مع المسلمين من ناحية، وبحسب درجة الوجود الإسلامي ومدى قربه أو بعده من ناحية أخرى. فقد كان الإسلام والمسلمون مشكلة بحر متوسطية لا مشكلة أوربية عامة في العصور الوسطى الباكرة، إذ كانت إيطاليا وصقلية، وجزر البحر المتوسط، وإسبانيا، هي التي جرّبت الاحتكاك الفعلي بالمسلمين وعانت من الغزو والحرب. ولكن شمال أوربا وغربها كانا يريان في المسلمين عدوا من بين أعداء محتملين عدة. وعلى حين كانت المشكلة بالنسبة للمناطق البحر متوسطية مشكلة سياسية واقتصادية وعسكرية، كانت بالنسبة لمناطق الشمال والغرب الأوربي مشكلة معرفية في المحل الأول. ولهذا نجد في كتابات هذه المناطق نغمة تشي بالبعد الجغرافي والمعنوي حين يكتبون عن المسلمين. ومَن يقرأ كتاباتهم يتملكه إحساس بأن هذه الكتابات عبارة عن نتاج وهمي لخيال شرير. ولم يكن هذا الموقف في حقيقته سوى حصاد الجهل الذي تمت تغطيته باختراع الصورة الخياليةالشريرة للإسلام والمسلمين.

وعلى الجانب المسلم، لم تكن المشكلة المعرفية قائمة، أو لم تكن قائمة بهذه الحدة على الأقل، فلم يكن المسيح، أو قصته، أو المسيحية، أمورًا يجهلها المسلمون. فقد خصص القرآن الكريم مساحة كبيرة للحديث عن السيدة مريم العذراء، وحملها وولادتها الإعجازية للسيد المسيح - عليه السلام - حتى رفعه الله. كما أن الوجود التاريخي للمسيحية في المناطق التي صارت مناطق إسلامية فيما بعد، وفر الكثير من المعلومات عن المسيحية ومذاهبها على أرض الواقع، فضلاً عن أن أعدادًا كبيرة من

المسيحيين تحولوا إلى الإسلام، وكانوا يعرفون دينهم السابق بشكل جيد بطبيعة الحال، لقد كان المسلمون يعرفون الكثير عن المسيحية، ولكن إيمانهم بوحدانية الله كان يعني إنكارهم للثالوث، والتجسّد، وألوهية المسيح.

ومناحية أخرى لم ينبذ المسلمون التراث الثقافي والفكري للمناطق التي فتحوها، وإنما أقبلوا على ترجمة آثار هذا التراث مستعينين في عملية الترجمة الكبرى بعدد من العلماء المسيحيين. وعندما انتقلت عاصمة الدولة الإسلامية من المدينة المنورة في الحجاز، إلى دمشق في بلاد الشام، كان ذلك يعني الانتقال إلى وسط حضاري أكثر تأثرًا بالتراث الهيللينستي الذي جمع بين الثقافة اليونانية القديمة وثقافات مصر والشام والعراق. لقد كانت البقعة التي نجحت حركة الفتوح الإسلامية في ضمها إلى دار الإسلام تنعم بحظ من التراث الفلسفي الذي ترجمه المترجمون السريان المسيحيون إلى العربية. كما نعمت بتراث مدرسة الإسكندرية، في الطب، والفلسفة، والرياضيات.. وغيرها. أما في مشرق العالم المسلم، فقد كان تراث البلدان التي تحدث أهلها بالسريانية والفارسية، مثل الرها، ونصيبين، والمدائن وجند يسابور «حيث ساد المسيحيون النساطرة»، وأنطاكية «المونوفيزيتية»، من أهم الروافد الثقافية التي صبّت في المجرى العام للحضارة العربية الإسلامية. وكان هذا الأساس الذي قامت عليه البنية المعرفية الإسلامية بالمسيحية والمسيحيين في العالم المسلم وخارج هذا العالم.

وهنا ينبغي أن نؤكد حقيقة مهمة للغاية في موضوعنا، ومؤداها أن صورة الأوربي «الفرنجي» في التراث العربي الإسلامي آنذاك كانت متوارية تمامًا خلف ضبابية الغموض. فقد كان الغرب الأوربي «باستثناء إسبانيا وجنوب إيطاليا وجزر البحر المتوسط» بمنزلة «منطقة سوداء مجهولة» من الناحية المعرفية. وعلى الرغم من أن المؤرخ هنري بيرين نبه إلى انقسام عالم البحر المتوسط، فإنه أرجع هذا إلى الفتوحات الإسلامية. والحقيقة أن ما تسبب في هذا الانقسام والعزلة، التي عانتها أوربا الغربية هي الفوضى الناجمة عن الغزوات الجرمانية، التي اجتاحت أوربا منذ القرن الخامس الميلادي «أي قبل ظهور الإسلام» ثم

الحروب الإقطاعية التي مزقت أوربا حتى القرن الحادي عشر. وتحت الزعامة البابوية، كانت أوربا الغربية والشمالية مجتمعًا متخلفًا متعصبًا ضد «الآخر»، سواء كان هذا «الآخر» متمثلاً في الكنائس المسيحية غير الكاثوليكية، أو في الشعوب الأوربية، التي كانت لاتزال على وثنيتها في شمال أوربا ووسطها وشرقها، أو المسلمين. والخلاصة أن المسلمين لم يشعروا بالحاجة إلى معرفة «الفرنجي» ولم يعرفوه فعلاً بشكل حقيقي إلا من خلال الحملات الصليبية في القرن الحادي عشر.

هكذا، كانت صورة الآخر مشوشة، غامضة، ومضطربة لدى كل من المسلمين والأوربيين، وكان هناك إحساس متبادل لدى كل منهما بالبعد المادي والمعنوي، سواء على المستوى الجغرافي، أو المستوى الثقافي، في القرون الثلاثة الأولى بعد ظهور الإسلام، وقد أدى هذا إلى سيادة تصورات وهمية عن «الآخر» لدى كل من الطرفين من ناحية، وإلى سيادة الأوهام الأيديولوجية عن انقسام النصف الغربي من كوكب الأرض إلى جزأين يفصل بينهما خط رفيع، عالم الإسلام، وعالم المسيحية، من ناحية أخرى، وعلى المستوى المعرفي تمت ترجمة هذه الصورة الوهمية المصطنعة إلى مجموعة من المفاهيم الفضفاضة التي تتحدث عن ديانتين متعارضتين، وثقافتين مختلفتين، وحضارتين متصادمتين، وفي هذا السياق الأيديولوجي صارت «دار الإسلام» و«عالم المسيحية» مفهومين مجردين يحملان معنى ومغزى أوسع وأشمل من مجرد اسمين لديانتين مختلفتين.

ووجه الخطورة هنا أن أيًا من هذين المصطلحين لم يتحدد في ضوء الحقائق التاريخية المتغيرة، وإنما تم تحديده في ضوء النماذج غير القابلة للتغير مثل الدين واللغة، أو الميراث الثقافي. لقد كان الفقهاء وعلماء اللاهوت، لا المؤرخون، هم الذين طرحوا فكرة «الحدود» بين «دار الإسلام» و«عالم المسيحية» ولذلك كانت كتب المؤرخين على الجانبين ترصد من الحقائق التاريخية المتغيرة ما يهدم هذه الفكرة الأيديولوجية من أساسها. لقد كشفت هذه الفكرة الأيديولوجية الوهمية عن «الحدود» بين الإسلام وأوربا عن مرحلة باكرة من مراحل التطور التاريخي لصورة «الآخر» لدى كل من المسلمين والأوربيين، وهي مرحلة يغشاها الغموض

والارتبـــاك الناجم عن نقص «المعرفة» وغيـــاب التجربة التاريخية. ولكن هذه المرحلة – على أي حال – كانت متوازية نسبيًا إذا ما قورنت بالتطور الذي وصلت إليه صورة الآخر في عصر الحروب الصليبية.

وتلك قصة أخرى:

مضت قرونٌ خمسةٌ

مذ رحلَ «الخليفةُ الصغيرُ» عن إسبانيه

ولم تزل أحقادنا الصغيره..

كما هيَه..

ولم تزل عقليةُ العشيره

في دمنا كما هيه

حوارُنا اليوميُّ بالخناجرِ..

أفكارُنا أشبهُ بالأظافرِ

مَضت قرونٌ خمسةٌ

ولا تزال لفظةُ العروبه..

كزهرةٍ حزينةٍ في آنيه..

كطفلةٍ جائعةٍ وعاريه

نصلبُها على جدارِ الحقدِ والكراهيه..

«نزار قباني»



عن الشعر والحرب
أغاني الحروب الصليبية *

في ظل انتشار الأمية في أوربا أثناء القرون الوسطى، كانت الأغاني هي وسيلة مخاطبة الناس وحثهم على دعم الحروب الصليبية التي كانت تدور - كدأب أوربا دائما - في بلاد بعيدة عنهم.

كان القرن الثاني عشر فترة زمنية فارقة في التاريخ الأوربي على عدة مستويات، فعلى المستويين السياسي والعسكري شهد نجاح الحركة الصليبية في إقامة كيان استيطاني على أرض المنطقة العربية في بدايته، وشهد هزيمة الجيوش الصليبية في حطين، ثم تحرير مدينة القدس في أواخره، وعلى المستوى الاقتصادي شهد بداية نمو البورجوازية الأوربية ودورها في التجارة العالمية، فضلا عن نمو المدن في أوربا نفسها. وعلى المستوى السكاني شهد زيادة في السكان، وارتفاعًا فيمستوياتهم الصحية والغذائية بصورة نسبية، كما شهد استعمار واستيطان مناطق جديدة في وسط أوربا وشرقها. وعلى المستوى العلمي والثقافي شهد القرن الثاني عشر فترة مخاض ثقافي مهمة، فقد بدأ ظهور الجامعات، وإحياء الفكر الأرسطي، وبزوغ النزعة الفردية، وتأثير الفلسفة الإغريقية من خلال الترجمة العربية وشروحها. ومن ناحية أخرى، بدأت تتبلور اللهجات واللغات المحلية التي كتب بها بعض الشعراء. وربما يكون هذا هو السبب في أن بعض المؤرخين أطلقوا على هذه الفترة اسم «نهضة القرن الثاني عشر».

ولا يعني هذا، بأي حال من الأحوال، أن معرفة القراءة والكتابة كانت

* العربي - العدد (٥٩٥) يونيو ٢٠٠٨

منتشرة بين الأوربيين في تلك الفترة، بل إن العكس هو الصحيح تمامًا. فقد كانت الأمية سائدة في أوربا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وانحصرت معرفة القراءة والكتابة في نطاق فئة قليلة من رجال الكنيسة الكاثوليكية وأبناء الطبقة الحاكمة. ومن ناحية أخرى، كانت القراءة أوسع انتشارًا من الكتابة التي كانت أكثر صعوبة بطبيعة الحال، كما أن محدودية إنتاج النسخ من المخطوطات اليدوية أدت إلى الاعتماد على الرواية الشفوية، والتناقل الشفوي للمعرفة. وقد أدى هذا إلى أن تكون الأعمال المكتوبة محدودة في نطاق اللغة اللاتينية من جهة، وانحصار جمهورها في رجال الكنيسة الكاثوليكية ورجال البلاط المتعلمين من جهة أخرى.

في ظل هذه الظروف، كانت الأغاني وسيلة مهمة في مخاطبة جماهير الناس في أوربا لا سيما فيما يتعلق بالحركة الصليبية التي كانت حدثًا فذا في تاريخ أوربا منذ بداية القرن الثاني عشر. ومن المهم أن نشير إلى أن «نهضة القرن الثاني عشر» كانت تغطي تقريبا الفترة التي شهدت الحملات الصليبية الأربع الأولى (١٠٩٦ - ١٢٠٣م) وهي تسمية تصدق جغرافيا على المنطقة التي كانت تضم الأراضي الفرنسية والألمانية إلى حد كبير. وأهم المؤلفات الأدبية التي كُتبت باللغة المحلية في القرن الثاني عشر، سواء من حيث عددها أو من حيث عناصرها الأساسية وأساليبها الفنية، هي تلك التي كُتبت بلهجات جنوب فرنسا وشمالها. ولا بد لمن يقرأ الأدب الفرنسي الذي أنتج في القرن الثاني عشر أن يرى للوهلة الأولى انعكاسًا لبعض الجوانب المهمة لحركة التغير الفكري والاجتماعي. في أوربا آنذاك.

وكانت أغاني الحروب الصليبية واحدة من تجليات نهضة القرن الثاني عشر من ناحية، ونتاجًا ثقافيا للحروب الصليبية من ناحية أخرى. وعلى الرغم من أن مؤرخي الأدب اصطلحوا على تسمية هذه الأغاني باسم «أغاني الحروب الصليبية»، فإنها لم تكن نوعًا جديدًا من أنواع الشعر «العلماني» المكتوب باللغات المحلية، وإنما جاءت ضمن سياق الشعر المحلي في مناطق الغرب الأوربي الذي كان يدغدغ مشاعر الزهو الكاذبة لدى النبلاء الإقطاعيين. ففي أغاني هذا النوع الشعري الذي كُتب لتسلية أبناء الأرستقراطية الاقطاعية، كانت صورهم تبدو على النحو الذي يحبون

رؤية أنفســهم فيه. ومن المؤكد أن هذه الأغاني كانت متداولة شـفويًا في غالب الأحوال. وهي تصور الإقطاعيين باعتبارهم زعماء المجتمع، وتصور الملك أو الإمبراطور بعيدًا، أو ضعيفًا وجِلًا، كما تصور رجال الكنيسة على أنهم مجرد مساعدين للنبلاء الإقطاعيين، وتصور الفلاحين في شكل قوة اجتماعية يمكن تجاهلها، فليس لهم من وظيفة سـوى أن يكدوا ويكدحوا من أجل سادتهم وتحصدهم مجازر الحروب الإقطاعية.

من هذه الخلفية بـرزت «أغاني الحروب الصليبية» اسـتجابة للحدث الأكبر فـي تاريخ أوربا منذ نهاية القرن الحادي عشـر حتى نهاية القرن الثالث عشـر على أقل تقدير. ومنذ النصف الأول من القرن الثاني عشر بـدأت أخبار الحمـلات الصليبية تظهر في الاغاني التـي كتبت باللغات المحليـة. ولكن الاغاني التي جعلت الحـروب الصليبية موضوعها الوحيد قليلـة للغاية فيما بقي من هذه الأغاني. بيـد أن هناك كثرة من الأغاني التـي تلعب فيها الحملة الصليبية دورًا مـا، وربما يكون هذا الدور واحدًا من موضوعات الأغنية، وربما تسـتخدم «الحملـة الصليبية» في الأغنية باعتبارها قصة مجازية، وربما تكون الأغنية تطورًا لفكرة وردت في أغنية أخرى. ومن المهم أن نلاحظ أن ما بقي من «أغاني الحروب الصليبية» عدد قليل نسبيًا. إذ لم يصلنا سوى مائة وست أغاني كتبت باللغة الأوكسيتانية (أي اللغـة الأدبية بجنوب فرنسـا آنذاك)، وحوالي أربعـين أغنية باللغة الفرنسـية الشـمالية، وثلاثين باللغة الألمانية وأغنية واحدة بالإسـبانية، وأغنيتين باللغة الإيطالية.

ومن المهـم أن نلاحظ أن العدد الأكبر من هذه الأغاني قد ضاع بمرور الزمن، لأن أغلبيتها كانت في أصلها قد نُظمت باللهجات المحلية شـفاهًا، وكان يتـم تداولها شـفهيًا وضاعت بعد أن تلاشـى الاهتمـام بالحروب الصليبية في الشـرق بعد سقوط عكا في أيدي القوات المصرية والشامية والعراقية بقيادة السلطان الأشرف خليل بن قلاوون سنة ١٢٩١م ميلادية. ومن المرجح أيضا ضياع نصوص عدد آخر من الأغاني التي كانت مكتوبة. وربما نستنتج من هذا العدد القليل من «أغاني الحروب الصليبية» الباقية أن غالبيـة هذه الأغاني لم تكتب أصـلًا لأن جمهورها كانوا من الأميين. ومـن ناحية أخرى، فـإن أغلبية النصوص التي وصلتنـا كانت من تأليف

شـعراء معروفين، ومن ثم لم تلـق مصير «الأغاني الشـعبية» التي كانت شـفاهية ومجهولة المؤلف في آن، ولم تحظ بالتدوين، مما جعل معظمها يندثر بعد فشل المشروع الصليبي في المنطقة العربية.

هذه النمـاذج الباقية من «أغاني الحروب الصليبية» تكشـف عن رؤية الناس من أبناء الطبقة الأرسـتقراطية في مجتمعات أوربا القرنين الثاني عشر والثالث عشـر لهذه الحروب وأحداثها، كما تكشف عن اتجاهاتهم، ومواقفهم، ومـدى تفاعلهم مع الحملات الصليبيـة المختلفة. ومن ناحية أخرى، تكشـف هذه الأغاني عن نوعية خطـاب الدعاية والتحريض على الانضمام للحملات الصليبية المتوجهة نحو الأراضي المقدسة. وفي بعض الأحيـان نجد قدرًا مدهشًـا مـن التوافق بين بعض مـا ورد في «أغاني الحروب الصليبية»، وما جاء في كتابات المؤرخين المعاصرين من الأوربيين الذين كتبوا عن الحملات الصليبية.

لقد وضع الشعراء الذين كتبوا هذه الأغاني موضوع الحملات الصليبية، صراحة أو ضمنًا، في تنويعة كبيرة من الأشكال الشعرية التي كانت سائدة فـي أوربا في ذلك الحين، فقد ورد موضوع الحملات الصليبية في أغاني السـيرفنتس Sirventes (وهي أغان تضع نقاطًا سياسية، أو أخلاقية، أو شـخصية) كما ظهـر هذا الموضوع في الأغاني المعروفة باسـم أغاني الرعـاة Pastorela (وهــي نوعية من الأغاني تتحـدث عن غادة جميلة تنعي حبيبها الغائب).

كذلـك ورد موضوع الحـروب الصليبية في الأغانـي التي تتحدث عن البـلاط وغرامياته، وفي المراثي التي تتحدث عن الأبطال الذين سـقطوا في الحرب، وفي أغاني المديح، أو الجدل، وفوق هذا وذاك وردت الحروب الصليبية في أغاني التروبادور الشـهيرة. ويعني هذا، في التحليل الأخير، أن الشعراء الذين كتبوا «أغاني الحروب الصليبية» لم يبتكروا نوعا شعريًا جديدًا لهذا الموضوع، وإنما وضعوه في الأنواع الشـعرية التي كانت قائمة بالفعل.

من ناحية أخرى، لم تبق من الأغاني التي تتحدث عن الحملة الصليبية الأولى سوى أنشـودة أنطاكية Le chanson d'Antioche التي كتبت باللغة الفرنسـية، كما كتبت نسخ منها باللغة الأوكسيتانية. ويرجع الفضل

الأساسي في انتشارها إلى المنشدين الجوالين الذين كانوا ينشدونها على مسامع الجماهير الأميين بمصاحبة آلاتهم الموسيقية. وتحكي هذه الأغنية الملحمية التي تقع في عدة مئات من الأبيات قصة حصار الصليبيين لأنطاكية في أثناء أحداث الحملة الصليبية الأولى التي جرت في السنوات الأخيرة من القرن الحادي عشر. وقد حولت «أنشودة أنطاكية» القصة التاريخية التي جرت أحداثها حول انطاكية، وفي داخلها إلى نوع من الملحمة الأسطورية التي تحكي عن بطولات خارقة، وأدوار قتالية للقديسين لمساندة الصليبيين أثناء معاناتهم في أنطاكية. وكانت الجماهير تستمتع بالإنصات إلى الرواة الذين ينشدون أبيات هذه الأغنية الملحمية التي بلورت انتصارات الحملة الصليبية الأولى بطريقة أحبوها. ومن الواضح أن هذه الأغنية الملحمية قد راجت في أنحاء فرنسا بدليل ذلك العدد الكبير من النسخ الذي تم العثور عليها من هذه الأنشودة.

أما الحملة الصليبية الثانية، التي جردها الغرب الأوربي ردًا على نجاح عماد الدين زنكي وابنه نور الدين محمود في استرداد الرها من الصليبيين سنة ١١٤٤م، فقد كانت موضوعًا لعدد من الأغاني لم يبق منها سوى أغنية واحدة باللغة الفرنسية الشمالية، وعشر أغاني أخرى باللغة الأوكسيتانية. وقد كان على رأس الحملة الصليبية الثانية اثنان من رءوس أوربا المتوجة، لويس السابع ملك فرنسا والإمبراطور الألماني كونراد الثالث الذي هزمه الأتراك السلاجقة ومزقوا جيشه.

وكان الملك الفرنسي لويس السابع قد خرج في حملته الصليبية. ومعه زوجته اليانور الأكويتانية، في الثاني عشر من يونيو ١١٤٧م. وعلى الرغم من الفشل الذي حاق بحملة لويس على المستوى العسكري والشخصي (فقد أحبت زوجته واحدًا من ضباطه وانتهى الأمر بالطلاق) فإن أغاني الحروب الصليبية الباقية عن هذه الحملة تكشف لنا نوعية خطاب الدعاية الصليبية آنذاك:

ضاعت الرها وعليكم إنقاذها
فما الذي يخشاه المسيحيون
فالكنائس نهبت وحل بها الدمار
ولم يعد هناك أحد يضحي للرب

تدبروا أيها الفرسان وفكروا

يا من بيدكم السلاح

قدموا أجسادكم هبة للذي

هذه الأغنية التي تسـاءلت عمن سوف يصحب لويس السابع في حملته الصليبيـة تدخل في صلب الدعوة الصليبية، فإنها تسـتحث النبلاء على أخذ شـارة الصليب، والتشـبه بالملك لويس السـابع الذي هجر مملكته، وتخلـى عن مظاهر العز والرفاهية من أجل المسـيح الذي رضي لنفسـه بالصلب من أجل المسـيحيين. وتتحدث الأغنية عـن الانتقام من «أعداء الـرب» وتقول إن الفردوس والجحيم موجـودان، وإن على المرء أن يختار فيما بينهما. ثم تقول إن الرب قد حدد موعد اللقاء في الرها حيث سيغفر خطايا أولئك الذين يحاربون «أعداء الرب»:

إنه يدعوكم الآن لأن الكنعانيين

وأتباع زنكي الأشرار

قد مارسوا الكثير من الحيل الشريرة ضده

وعليكم أن تكافئوهم الآن بما يستحقون

ولسـنا هنا بصدد الرصد الزمني التتابعـي لأغاني الحروب الصليبية وفقًا للمجرى التاريخي للحملات الصليبية نفسـها، ولكننا سـنوضح ما تحمله هذه الأغاني من قيم وأفكار واتجاهات.

لقد كان هناك عدد من الشـعراء الذين كتبوا أغاني الحروب الصليبية من بين قادة الحملات الصليبية، مثل ثيبو الرابع أمير شـمباني، وفولكيه أسقف تولوز، ونبلاء بارزون. وعلاوة على ذلك كان كثير من الشعراء الذين وصلتنا أغانيهم ينعمون برعاية كبار الصليبيين وحمايتهم. ولذلك كان من بـين موضوع أغاني الحروب الصليبية الإشـارة إلى كرم هؤلاء الصليبيين الذين يقدمون الرعاية ومآثرهم الحربية.

وكان الشـعراء الصليبيون ورعاتهـم على صلة بالأحداث، بيد أن هناك أسـبابا أخرى للـدور الذي لعبه الصليبيون في شـعر البلاط آنذاك. ولا عجـب في أن هذا النوع الشـعري يبالغ في مديح القيـم والفضائل التي كانت الأرسـتقراطية الأوربية تزعم أنها تتحلى بها، ويشـعر أبناؤها أنها تميزهـم عن أبناء الطبقـات الأخرى. وهنا نجد أن أغلبية الشـعراء من

هـــذا النوع يعبرون عن الحملـــة الصليبية بمصطلحات تعبّر عن العلاقات الاقطاعية بقيمها وفضائلهـا المزعومة وأهمها الواجبات الإقطاعية التي تحتم على الفارس مســاعدة ســيده ضد هجوم العدو، فالأرض المقدسة تُصــور باعتبارها أملاك الرب التــي اغتصبها الناهبــون، ومن ثم يجب علــى أتباعه أن يبذلوا جهدهــم لإعادتهم إليه. فإن لم يفعلوا فإنهم بذلك لا يقومون بواجباتهم الإقطاعية.

وتقول أغنية فرنسية صليبية:

إنك لمحظوظ حقا أيها الفارس

لأن الرب دعاك لمساعدته

ضد الأتراك والمسلمين

الذين ارتكبوا ضده مثل هذه الفظائع

فاستولوا على أملاكه دون وجه حق

وعلينا أن نأسى لهذا حقًا

لأن هناك وللمرة الأولى

تمت عبادة الرب وتم الاعتراف بربوبيته

وهنا نجد الأغنية تدور في مصطلحات تتحدث عن الواجبات الاقطاعية، فتصور الرب ســيدًا إقطاعيًا، والفرسان في صورة من يدينون له بنوع من الحماية التي يدينون بها لسادتهم الإقطاعيين.

وفي عدد من «أغانــي الحروب الصليبية» يتم تصوير الحملة الصليبية باعتبارها الفرصة الســانحة للفرســان والبارونات لإظهار أنهم يتمتعون بالخصال التي تميز طبقتهم الارستقراطية ويمتازون فيها:

«أيها الرب، لقد كنا زمنًا طويلًا

شجعانًا فيما لا نفع فيه

وسنرى الآن من سيكون شجاعًا بحق

سنذهب الآن للانتقام من العار الشائن

الذي يوجب على كل امرئ أن يكون آسفًا يملؤه الأسى

لأنه في زماننا ضاعت الأرض المقدسة

التي عانى فيها الرب العذاب من أجلنا

فإذا ما سمحنا الآن لأعدائنا الفانين بالبقاء هناك

ستكون حياتنا عارًا إلى الأبد.

أغاني الفرسان

لقد كان على طبقة الفرسان في أوربا العصور الوسطى واجب أخلاقي يتمثل في تجنب العار والتسكع دونما عمل، والتحلي بالشجاعة التي كانت من جوهر الأخلاق الفروسـية. ومن ثم نجد هذه الأغاني تخاطبهم غالبا بكلمات مثل «أيها الفارس» أو «سيدي» أو «البارون» وقد وفرت الأيديولوجية الصليبية بناءً شـعريًا مكتملًا تتجلى فيه الوظيفتان الأساسـيتان للبلاغة كما فهمها شعراء العصور الوسطى الأوربيون: وهما المديح واللوم. فالمديح من نصيب الذين لبوا الدعوة الصليبية، أما الذين صموا آذانهم عنها فقد حق عليهم اللوم:

كل الجبناء سوف يبقون

أولئك الذين لا يحبون الرب أو الفضيلة

أو الحب أو الجدارة

وكل منهم يقول:

ولكن ماذا عن زوجتي؟

لن أترك أصدقائي بأي ثمن

مثل هؤلاء سقطوا في درب التفكير الأخرق

فلا صديق حقا سوى

ذلك الذي صُلب من أجلنا

لقـد كانت الحروب الصليبية في عيونهم محك الالتزام الأخلاقي، كما كانت المعيار الاجتماعي الذي يتفق الجميع عليه. ففي بعض الأغاني تكون المشاركة في الحملة الصليبية مؤشرا على الحياة النزيهة أخلاقيًا ووسيلة لتجنب الشر، كما تراها بعض الأغاني الأخرى ردًا على تضحية المسيح:

أيها البارونات

إن يسوع الذي وُضع على الصليب لإنقاذ الشعب المسيحي

يدعونا جميعا لكي نذهب

ونستعيد الأرض المقدسة

التي جاء إليها لكي يموت حبًا لنا.

وبعد انتصار المسلمين على الصليبيين في معركة حطين بقيادة الناصر

صلاح الدين الأيوبي سنة ١١٨٧م كتب شاعر بافاري (من ألمانيا) يقول إن حاجة الأرض المقدسة للمساعدة قد باتت ملحة أكثر من أي وقت آخر. ويرد على أولئك «الحمقى» الذين يقولون:

لماذا لا يعتني بها الرب دون مساعدتنا؟

إن الإجابة تكمن في تضحية المسيح التي لم تكن بدافع الضرورة وإنما تحمل المعاناة على الصليب بدافع من الشفقة على المسيحيين في محنتهم. وعلى ذلك فإن الحملة الصليبية يجب أن تكون أيضا بدافع من الشفقة على صليب المسيح وضريحه وبدافع من الحب له. وهنا يساوي الشارع بين الفعل الصليبي والخلاص الذي يمنحه المسيح للخطاة.

لقد كانت فكرة أن الحملة الصليبية عمل من أعمال الحب جزءًا من التدين الحقيقي في ذلك الزمان. وهنا نجد أنفسنا أمام نمط آخر من «أغاني الحروب الصليبية» ربط بين الحملات الصليبية والحب الدنيوي وليس الحب الديني / الكنسي. وقد انتقلت عناصر أغاني الحب إلى «أغاني الحروب الصليبية». ففي أغاني الحب في العصور الوسطى كان الشاعر يتقمص شخصية عاشق يحب دون أمل. وقد عبرت أغاني التروبادور وأغاني المينسار الألمانية وأغاني التروفير الفرنسية عن الشوق والتوتر الذي لا ينتهي، والغزل في الحبيبة «البعيدة» ذات المكانة الراقية التي تحول دون الوصول إليها عقبات وعقبات. وكان من السهل نقل هذه العناصر إلى «أغاني الحروب الصليبية». فالشوق والتوتر الذي لا ينتهي صار شوقا إلى القيام بالحملة الصليبية، والحب هنا تحول إلى حب المسيح والأرض المقدسة.

وغالبًا ما كان الشعراء يربطون بين فكرة الحملة الصليبية وفكرة الحب البشري باتخاذ لغة المواقف التقليدية في أغاني الحب. وقد وصلتنا قصيدة واحدة عن الحملة الصليبية الثانية تقوم بهذا الربط. ولكن مع نهاية القرن الثاني عشر صار ذلك الربط ممارسة شائعة في «أغاني الحروب الصليبية». وهناك «أغاني» ترى الأمور من وجهة نظر المرأة التي تركها الصليبي وراءه، إذ تحكي الأغنية عن أن شابة جميلة، ابنة سيد إحدى القلاع، كانت تتوقع أن تجلب لها الطبيعة في فصل الربيع المسرة والبهجة، ولكنها بكت:

وخرجت منها تنهيدة تثير القلب
قالت: يا يسوع يا ملك العالم
إن حزني الكبير يتعاظم بسببك
لأن الخزي الذي ارتكب ضدك
يسبب لي غمًّا كبيرًا
إن أفضل الرجال في هذا العالم
راحل في خدمتك
ولكن هذا ما يسرك
معك يرحل حبيبي
الوسيم النبيل، الجدير والقوي
ولم تبق لي غير ورطتي المؤسفة
وشوقي المبرح ودموعي
أواه، كما كان الملك لويس قاسيًا
عندما أصدر أوامره بالتجمع
وأصدر مراسيمه التي
دخل الأسى من خلالها إلى قلبي

هكذا جعل الشاعر الملك لويس السابع والحملة الصليبية الثانية تلعب دور «العذول» في هذه الأغنية الصليبية، وتربط بين ضياع الأماكن المقدسة والحب الضائع. وهناك كثير من الأمثلة على هذا النوع من «أغاني الحروب الصليبية» يرجع تاريخها إلى النصف الثاني من القرن الثاني عشر وإلى القرن الثالث عشر، وهو يتوازى مع بزوغ النزعة العلمانية في الأدب الأوربي بشكل عام. وقد كانت تلك الإرهاصات العلمانية في الأدب الأوربي بمنزلة الخلفية الأساسية التي قامت عليها حركة إحياء الفكر الأرسطي، ثم نشأة الجامعات، وظهور الفلاسفة الرشديين اللاتين، ثم حركة النهضة الأوربية في وقت لاحق.

وهناك موضوع مشترك آخر بين المثال الديني والمثال الدنيوي في «أغاني الحروب الصليبية» ظهر بوضوح في القرن الثالث عشر، وهو موضوع «الموت من أجل الحب»، وهي عبارة تحمل معنيين: المعنى الأول التقليدي «الموت كسير الفؤاد» الذي تعانيه المرأة بسبب موت حبيبها

المسافر في حملة صليبية، والمعنى الثاني الجديد هو أنه مات حبًا في الحرب. وبهذا يكون موتها موازيًا لموت حبيبها، وفي هذا الموت سيقوم كلاهما برحلة إلى الرب.

وتقول إحدى الأغاني الصليبية:

إن المرأة التي ترسل زوجها الحبيب
في مثل هذه الرحلة
بكامل إرادتها
على أن تعيش في الوطن عيشة فاضلة
يشهد الجميع بها
تكون قد اشترت نصف ثوابه بهذا
لأنها سوف تصلي هنا
من أجلهما سويًا
وهو سوف يذهب ويحارب هناك
من أجلهما سويًا

هكذا تكشف «أغاني الحروب الصليبية» عن النظام الأخلاقي والقيمي، والتطلعات الاجتماعية، ومفهوم الاستقامة الدينية، فضلًا عن جانب من الأعراف والتقاليد الأدبية في أوربا القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

ومن ناحية أخرى تكشف هذه الأغاني عن نوعية الجمهور الذي كانت تخاطبه، فقد أنتجت هذه الأغاني من أجل الطبقة الأرستقراطية ودوائر البلاط الأرستقراطي. ومن المهم أن نلاحظ أن هذه الأغاني كانت موجهة للجمهور نفسه الذي كانت البابوية توجه نحوه دعاياتها للمشاركة في الحملات الصليبية.

وهو ما يعني أن «العامة» لم يكونوا هم جمهور «أغاني الحروب الصليبية» التي بقيت نصوصها، والتي كان بعض مؤلفيها من قادة الحملات الصليبية كما سبق القول، كما أنهم كانوا - بالضرورة - من أبناء الطبقة الارستقراطية نفسها. ولكن «العامة» الذين تجاهلتهم هذه الأغاني، مثلما تجاهلتهم خطبة البابا أوربان الثاني وهو يدعو للحملة الصليبية الأولى سنة ١٠٩٥م، كانت لهم إسهاماتهم في أغاني الحروب الصليبية» مثلما كانت لهم إسهاماتهم في تاريخ الحركة الصليبية نفسها.

وعلى الرغم من أن الزمن لم يحفظ لنا نصوص الأغاني التي كان الشعراء ينشــدونها في تجمعات العامة، فإن نصــوص بعض الأغاني الملحمية مثل أنشودة أنطاكية حملت الكثير من الإشارات الدالة على نظام قيمي مختلف عن ذلك الذي كان ســائدًا داخل أسوار القصور الملكية والحصون والقلاع الأرستقراطية.

ومــن ناحية أخرى، فــإن هناك الكثيــر مما تحملــه «أغاني الحروب الصليبية» من دلالات وأهم هذه المضامين التي تحملها هذه الأغاني يتمثل فــي رؤية الذين كتبوها للآخر، أي المســلمين الذين واجهوهم في ميادين القتال... بيد أن هذه قصة أخرى.



التتار والعالم العربي: الوجه الآخر*

1 اقترن ذكر التتار في التاريخ، غالبا، بالحرب والغزو، ولكن هناك جانبًا مختلفًا عن الحرب والغزو اللذين سيطرت أخبارهما على صفحات كتب المؤرخين والمعاصرين، وسنحاول التركيز على جوانب العلاقات الإيجابية على المستوى السكاني، والاجتماعي، والثقافي بين العالم العربي والتتار.

على الرغم من أن دولة مغول القفجاق (القبيلة الذهبية) حول نهر الفولجا جنوب روسيا، قد سبقت مغول فارس في اعتناق الإسلام منذ عهد بركة خان، فإن التتار في فارس قد دخلوا الإسلام أيضًا بعد اعتناق قازان (غازان) الإسلام في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي.

كان إسلام «بركة خان»، زعيم القبيلة الذهبية فرصة لبناء نوع من العلاقات مع المنطقة العربية، فقد رأى السلطان الظاهر ركن الدين بيبرس البندقداري (وهو من مغول القفجاق أيضًا) في هذه المملكة المغولية حليفًا مهمًا ضد هولاكو وأتباعه ممن كانوا لايزالون على الوثنية. وقد توترت العلاقات بين بركة خان (كبير سلالة جنكيز خان آنذاك) وهولاكو، وتراشق الاثنان بالاتهامات، كان هولاكو غاضبًا لأن بركة خان اعتنق الإسلام على حين كان بركة خان حانقًا على هولاكو؛ لأنه دمر جميع مدن المسلمين وقضى على أسر ملوك الإسلام جميعهم، ولم يميز بين الصديق والعدو وأعدم الخليفة، من دون مشورة كبار الأسرة، ثم تطورت الأمور بين الجانبين إلى مستوى الحرب الفعلية.

* العربي - العدد (٥٩٨) سبتمبر ٢٠٠٨

وقد أدى هذا الموقف إلى تقارب بركة خان مع السلطان الظاهر ركن الدين بيبرس المؤسس الفعلي لدولة سلاطين المماليك في مصر. وقد كان الطرفان حريصين على هذا التقارب لمواجهة العدو المشترك المتمثل في مغول فارس.

في خضم أهوال الحرب بدأت العلاقات الإنسانية تحفر طريقها بين الجانبين، وقد ذكرت المصادر التاريخية في حوادث العام ٦٦٠هـ / ١٦٦٢م قدوم هجرة محدودة من التتار على حدود بلاد الشام، فأمر بيبرس بإكرامهم وإرسالهم إلى مصر، وقابلهم بنفسه. وكانوا حوالى مائتي فارس ومعهم أولادهم ونساؤهم، وسكنوا بأرض اللوق في القاهرة، وجعل بيبرس أكابرهم من أمراء دولته، ثم ضم الباقين إلى فرقة المماليك البحرية. واعتنقوا الإسلام. ويبدو أن معاملة بيبرس الكريمة لهم قد أغرت مزيدًا من التتار على القدوم إلى مصر، ففى السنة التالية جاء من التتار أكثر من ألف وثلاثمائة فارس سكنوا أيضًا في اللوق.

ووصل رسولان من بركة خان وهما جلال الدين بن قاضي دوقات، وعز الدين التركماني يحملان رسالة ودية إلى بيبرس الذي رد ردًا جميلاً، وأرسل إلى بركة خان رسالة مصحوبة بهدية فاخرة، وأعلن موافقته على ما جاء في رسالة بركة خان. وقد قابل بركة خان رسل بيبرس وأعجبته رسالة بيبرس.

ومن ناحية أخرى أمر بيبرس بالدعاء للخان التتري على منابر القاهرة والقدس والحرمين الشريفين بمكة المكرمة والمدينة المنورة، كما تزوج بيبرس من ابنة بركة خان توطيدًا لهذه العلاقات.

وعلى مستوى آخر تمثلت العلاقات الدينية بين العالم العربى ودولة مغول القفجاق في وجود عدد من الفقهاء المسلمين في بلاط بركة خان، وقد كان عنده صوفي من أهل الفيوم اسمه «الشيخ أحمد المصري»، و«... له عنده حرمة كبيرة...». وعند كل أمير من أمرائه مؤذن وإمام، ولكل «خاتون» مؤذن وإمام، وللصغار مكاتب يتعلمون فيها القرآن الكريم.

وفى سنة ٦٧٠هـ وصلت رسل بيت بركة خان، زعيم القفجاق، «... وكان مضمون الرسالة على أيدي رسل بركة، مكتوبًا بجميع ما استولى

عليــه هـلاوون (هولاكو) مما كان في أيدي المســلمين من قبل، يكون في ملك الســلطان الملك الظاهر، وأن يساعدهم على قلع آثار بيت هـلاوون. فأحسن السلطان لهم الجواب في ذلك ووعدهم ببلوغ المقصود».

وتولى الحكم بعده ابنه السلطان الملك السعيد ناصر الدين بركة خان، «وهــو ابنه الذي أنجبه من ابنة بركة خــان، زعيم المغول القفجاق، وقد أعطاه نفس اسم جده لأمه تيمنًا بهذا الجد.

وكان عمر الابن ســبعة عشر عامًا، ودخل دمشق في شهر ذي الحجة من السنة نفسها وصحبته والدته بنت بركة خان. ولكن السلطان الصبي لم يكن على شاكلة أبيه. وبعد تطورات خلع نفسه من الحكم.

وتولى الحكم «الســلطان الملك المنصور ســيف الدين قلاوون الألفي الصالحي النجمي العلائي». ويرجع أصله - مثل سلفه ركن الدين بيبرس - إلى مغول القفجاق. وهم الذين ســبقت الاشــارة إليهم، وعندما تولى الحكم كانت علاقاتهم بدولة ســلاطين المماليك ممتازة بسبب التحالف والمصاهرة بين بيبرس وبركة خــان، وربما يكون من الأمور ذات الدلالة والأهمية أن بيبرس وقلاوون كانا من القبيلة الذهبية، وان زوجة بيبرس وأم ابنه السلطان السعيد بركة خان هي ابنة خان هذه المملكة المغولية.

علــى أي حال، فإن الســلطان المنصور قلاوون ورث سياســة ســلفه بيبرس، وكان عليه مواجهة تتار فارس، الذين انتهزوا فرصة الاضطراب الذى أعقب وفاة بيبرس ومتاعــب البداية التى واجهت قلاوون، وبدأوا شــن هجماتهم علــى المناطق الخاضعة لحكم دولة ســلاطين المماليك، ثــم مات أبغا بن هولاكو، وأخــذت العلاقات مع التتار اتجاهًا آخر - لم يســتمر طويلا بعد أن اعتنق تكودار هولاكو الدين الإســلامي. إذ تولى هذا الرجل حكم فارس وسمى نفسه «أحمد آغا سلطان بن هولاكو».

وقد أكرم الســلطان المنصور قلاوون رسل الخان التتري، وخرجوا من القاهرة ســرًا كما دخلوها ســرًا. على أي حــال، كان أحمد تكودار قد اعتنق الإســلام قبل ولاية العرش. وقد أرســل إلى فقهاء بغداد رسائل تحمل هذا المعنى.

بيد أن مشــكلات وراثة العرش في مملكة مغول فارس كانت سببًا في تطــور الأمور على النحو الذي أدى إلى خروج أرغون بن أبغا، الذى كان

أبوه قد عهد إليه ولاية العرش، ضد عمه أحمد تكودار في خراسان.

وعلى الرغم من هزيمة أرغون وسقوطه أسيرًا في يدي عمه الذى «... عاد طالبًا تبريز. فحضرت زوجة أرغون ووالدته، وخواتين كثيرة من الستات اللائي لهن الحق في الدخول على الملك والسؤال في العفو عن أرغون وإطلاق سبيله والاقتصار به على خراسان كما كان...». على حد تعبير المؤرخ بيبرس الدوادار. ولكن التتار في فارس - أو كبارهم بالأحرى - كانوا قد حقدوا على الخان أحمد سلطان تكودار عندما رفض إطلاق سراح أرغون، قبل تدخل قريباته من الخواتين، وقبض على عدد من كبار التتار في فارس، وألزمهم اعتناق الدين الإسلامى. وقد ساروا جميعًا وأطلقوا سراح أرغون من سجنه، وطردوا أحمد تكودار وقتلوه، واعتلى أرغون بن أبغا عرش المملكة، في الوقت الذى كانت فيه رسل الملك المقتول أحمد تكودار قد وصلت إلى القاهرة تحمل رسالة ثانية منه إلى السلطان المنصور قلاوون. ولكن السفارة جاءت بعد فوات الأوان.

على الرغم من أن أرغون أبغا بذل جهدًا كبيرًا لمحاربة الإسلام في أيلخانة التتار في فارس؛ لدرجة أنه عين اليهودي «سعد الدولة» وزيرًا له، فإن فترة حكمه كانت بمنزلة انقطاع مؤقت في عملية تحول بطيء وأكيد للتتار من حياة الرعي إلى ثقافة الحضر، ومن البوذية إلى الإسلام، كما أن أعدادًا متزايدة من التتار أخذوا يدخلون في نسيج الحياة الاجتماعية في العراق وإيران، واستوعبتهم الثقافة العربية الإسلامية.

وفى الوقت الذى كان فيه سفراء أحمد تكودار في القاهرة يتلقون نبأ موت سلطانهم من السلطان المنصور قلاون، جاءت سفارة من مغول القفجاق من «تدان منكو بن طوغان بن دوشي بن جنكيز خان» ملك القفجاق تقول إنه أسلم «... ويريد أن يُنعت نعتًا من نعوت أهل الإسلام، ويُجهز له علم خليفتي وعلم يقاتل بهما أعداء الدين...» وقد أكرم السلطان المملوكى الرسل، وأمر بسفرهم إلى الحجاز ومن هناك سافروا إلى بلادهم ومعهم ما طلبوه.

هذه إشارة أخرى مهمة على أن التتار القفجاق كانوا أكثر اقترابا من العالم المسلم على الرغم من بعدهم الجغرافى نسبيًا، كما أنها إشارة

ذات دلالــة مهمة على أن الحرب والغزو قد أفســحا مكانهما للعلاقات السلمية، وتخليًا عن مكانهما للتواصل الانساني بين أعداء الأمس الذين صاروا ابنــاء حضارة واحــدة قوامها الإســلام. وإذا كانت الاتصالات المملوكية - القفجاقية تعــد إرهاصات تنبئ عما حدث في وقت لاحق، فإن لنا أن نتلمس تلك العلاقات الإنســانية الإيجابية التى اختفت خلف قعقعة الســلاح أو كادت. إذ كان الإســلام وحضارته يجتذبان محاربى الأمس الأشــداء الذين قضوا على الخلافة العباســية وبثوا الرعب في أوصــال كل من تعامل معهــم، فتحولوا إلى أبناء ثقافــة حضرية بناءة، ودخلوا في النسيج العام للحضارة الإسلامية وصاروا من أشد المدافعين عنها.

ويبدو أن هذا الملك المغولى كان قد سئم مسئوليات الحكم فتخلى عن العرش لابن أخيه «تلابغا بن منكوتمر» بعد حكم اســتمر حوالى خمس ســنين. وكان الســلطان المنصور قلاوون قد جهز هدية إلى هذا الحاكم وأرســل مبلغًا من المال لعمارة مســجد جامع بالقرم، واشترط أن تكتب على الجامع ألقاب السلطان قلاوون. هكذا كانت العلاقات تزداد توطدًا بين سلطنة المماليك في مصر والشام من ناحية وبين التتار القفجاق من ناحية أخرى على مر الأيام.

كانــت ولاية غازان (قــازان) نقطة تحول مهمة فــي تاريخ التتار في فــارس؛ فقــد اعتنق هذا الحاكم الإســلام في أثناء ولايتــه على إقليم خراســان. وتذكر الروايات التاريخية أنه أســلم بتأثير من الأمير نوروز الــذى كان زوج عمتــه ومربيه أيضا. وعلى أي حــال كان اعتناق غازان الدين الإســلامى منعطفا مهمًا في تاريخ العلاقات بين التتار والمنطقة العربية على المســتوى السياسي والاجتماعي والثقافي. ففى نهاية العام ٦٩٤هــ - ١٢٩٥م اعتلى عرش الإيلخانية، وهو في الرابعة والعشــرين من عمره، وكان أول مرســوم أصدره ينص على أن الإســلام هو الدين الرســمى لدولة مغول فارس، وأن الشريعة الإسلامية هى أساس نظام الدولــة. هكذا كان لابد للتتار الذين يحكمون بلادًا مســلمة أن يعتنقوا الدين الإســلامى. ولم يكن الأمر مجرد انتقال من دين إلى دين، بل كان دخولاً عضويًا في نسيج الحضارة الإسلامية التى اكتسبت دماء جديدة

وحيوية متجـددة بدخول العناصر التترية فيهـا. وبطبيعة الحال كانت هــذه الحادثة المهمـة - أى اعتناق التتار في فارس الإســلام - تأكيدًا على أن فترة جديـدة في تاريخ المغول قد بدأت باندماجهم في المجتمع الفارسى المسلم الذى حكموه، وتحولهم من البداوة إلى الحياة الحضرية المستقرة.

وكان من مظاهر اعتناق غازان الإسـلام أن سـادت مظاهر الإسلام السـنى سـواء من حيث ذكـر الخلفاء الراشـدين في خطبـة الجمعة والعيدين والمناسبات من فوق منابر المساجد، أو من حيث نقش أسمائهم على العملات التى سكها غازان، وما إلى ذلك من مظاهر.

وخلف القسمات المتجهمة الصارمة لهذا العنف السياسي، كانت هناك ملامـح إيجابية في العلاقات بين التتار والمسـلمين في المنطقة العربية تجلت في عدد من الحقائق المهمة على مستويات مختلفة:

أولا: أن السـلطان المملوكـى العادل زين الديـن كتبغا الذى حكم من المحرم ٦٩٤هـ حتى المحرم ٦٩٦هـ (على مدى سنتين وسبعة عشر يوما) في أثناء الفترة ما بين سـلطنة الناصر محمد الأولى وسلطنته الثانية، كان مـن المغول أصلاً. وقد تولى الحكم في وقـت مقارب لتولي غازان الحكم في إيلخانة مغول فارس.

ثانيًـا: كان هناك عدد من التتار الذيـن هاجروا إلى مصر منذ عهد السـلطان الظاهر بيبرس، واسـتقروا بها ولعبوا دورًا مهمًا في الحياة السياسـية، منهم عدد في خدمة السلطنة وعدد في فرق الجيش. وقد ذكر المؤرخ جمال الدين أبوالمحاسن بن تغري بردي شخصًا اسمه «قنقغ»، هاجر من بلاد التتار إلى مصر في زمن الظاهر بيبرس، فرزقه الله اثني عشـر ولدًا كلهم ذكور؛ منهم ستة في خدمة السلطان الأشرف خليل بن قلاوون، وخمسـة في خدمة الشجاعي (وزير ومدبر الدولة في سلطنة الناصر محمد قلاوون الأولى) وواحد منهم صغير «... وكان لقنقغ هذا منزلة عند الشجاعي وكلمة مسموعة، وشفاعته مقبولة، وله اطلاع على أمور الدولة بسبب أولاده...».

ثالثا: أن هجرات التتار المسلمين إلى بلاد الشام ومصر كانت مستمرة - لأسـباب عديدة- في عصر سـلاطين المماليك (الدولة الأولى) على

الرغم من الالتهاب السياسي والعسكري الذى شاب العلاقات بين مغول فارس ودولة سلاطين المماليك في البداية. إذ إن المصادر التاريخية تحدثنا عن هجرة كبيرة من التتار إلى مصر سنة ٦٩٥هـ. وكانت هذه الهجرة، التي قادها «طوغاي» زوج ابنة هولاكو، من طائفة الأويراتية التي كان منها السلطان العادل زين الدين كتبغا نفسه. وكان عددهم حوالى ثمانية عشر ألف بيت هربوا من غازان وعبروا نهر الفرات إلى بلاد الشام. ويفهم من كلام المقريزي أنهم كانوا على وثنيتهم «... فلما وصلوا بالغ السلطان في إكرامهم والإحسان إليهم، وأمّر عدة منهم، وبقوا على كفرهم، ودخل شهر رمضان فلم يصم أحد منهم، وصاروا يأكلون الخيل من غير ذبحها؛ بل يربط الفرس ويضرب على وجهه حتى يموت فيؤكل. فأنف الأمراء جلوسهم معهم بباب المقلة في الخدمة، وعظم على الناس إكرامهم بغضهم في السلطان...». ولكن المؤرخ أبو المحاسن بن تغري بردي يقول إنهم كانوا حوالى عشرة آلاف من عسكر بيدو ملك التتار، وأنهم طلبوا الدخول في الإسلام خوفًا من السلطان غازان، ومقدمهم اسمه «طوغاي» زوج ابنة هولاكو. والراجح لدينا أن رواية بن تغري بردي هي الأصح؛ لأن بن أيبك الدواداري - الذى كان معاصرًا للأحداث - ذكر رواية ربما يكون بن تغري بردي اعتمد عليها تؤكد دخولهم الإسلام.

هكذا، تكشف الرواية الأقرب الى الحدث أن التتار الذين وفدوا الى الشام كانو أعلنوا إسلامهم، وربما تكون شكوى المقريزي من تصرفاتهم ناجمة عن حداثة عهدهم بالدين الإسلامى من ناحية واختلاف عاداتهم وتقاليدهم عن عادات وتقاليد المصريين من ناحية أخرى. ولكن المقريزي وغيره يذكرون أن الاوراتية قد اندمجوا في الحياة القاهرية في ما بعد، وأحبهم الناس وأقبلوا على الزواج منهم لأنهم كانو يتصفون بالجمال وحسن الصورة. وعلى الرغم من أن السلطان حسام الدين لاجين قبض على كبيرهم طرغاى وحبسه مع جماعة من كبارهم في مدينة الإسكندرية، فإن أعدادهم زادت وسكنوا حي الحسينية من أحياء القاهرة «... فصار أهل الحسينية لذلك يوصفون بالحسن والجمال البارع، وأدركنا من ذلك طرفا. وما برحوا يوصفون بالزعارة والشجاعة:

وكان يقال لهم البـدورة: فيقال البدر فلان والبدر فلان، ويعانون لباس الفتوة وحمل السـلاح. ويؤثر عنهـم حكايات كثيرة وأخبار جمة. وكانت الحسـينية قد أربت في عمارتها على سـائر أخطاط مصر والقاهرة، حتـى لقد قال لى ثقة ممن ادركت من المشـيخة إنه يعرف الحسـينية عامرة بالأسواق والدور وسائر شوارعها كافة بازدحام الناس من الباعة والمـارة وأرباب المعايش، وأصحاب اللهو والملعـوب في ما بين الريدانية محطة المحمل يوم خروج الحاج من القاهرة، وإلى باب الفتوح لا يستطيع الإنسـان أن يمر في هذا الشـارع الطويل العريض طول هذه المسـافة الكبيرة إلا بمشقة من الزحام...».

هذا النص النادر يكشـف عن مـدى تغلغل التتار في الحياة المصرية، لأنه يشير إلى دورهم في الحياة القاهرية منذ قدومهم سنة ٦٩٥ هجرية حتى حياة المقريزي (ت ٨٤٥هـ). وبطبيعة الحال كانوا قد تمصروا تماما طوال هذه السـنوات المائة والخمسين؛ ولكنهم تركوا بصمتهم في أحد أشهر أحياء القاهرة؛ وهو حي الحسينية الذى يقع في قلب القاهرة الآن بعد ان كان على أطرافها الشمالية الشرقية في عصر سلاطين المماليك ويمكن القول من دون مبالغة إن هذا الحى صار حيًا تتريًا.

رابعا: أن التتار قد أسـهموا في التصوف الإسـلامي؛ ففى سنة ٧٠٣ هجرية، وفي أثناء سـلطنة الناصر محمد بن قـلاون الثانية، «... ورد الخبر على السـلطان الناصر بقدوم رجل من التتار إلى دمشق، يقال له الشيخ «براق»، ومعه جماعة من الفقراء (الصوفية)... وشيخهم من أبناء الأربعين سـنة، وفيه إقدام وجرأة وقوة نفس وله صولة، ومعه طلبخاناه تدق له نوبة (مثل كبار الأمراء الذين كانت تدق لهم الطبول عند أبوابهم أثناء الدخول والخروج). وله محتسب على جماعته. يؤدب كل من يترك شـيئًا من سـنته بضربه عشـرين عصة تحت رجليه... ولكن السلطان منعهـم من القدوم إلى الديار المصرية: فسـار إلى القدس، ثم رجع إلى بـلاده...»، وكان براق هذا من القـرم، من إحدى قرى دوقات وكان أبوه أميـرًا كما كان عمه كاتبًا معروفًا ولكنه سـار في طريق الصوفية، وقد ذكرت المصادر التاريخية خوارق نسبتها إليه.

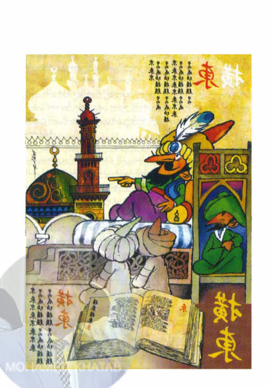
هذه الأمثلة الأربعة التى قدمناها في الصفحات السـابقة تؤكد أن

التتار لعبوا أدوارًا مهمة في الحياة السياسية والاجتماعية والدينية والثقافية في العالم العربى منذ طرقوا أبوابه في القرن السابع الهجرى - القرن الثالث عشر الميلادى. فقد كان منهم كبار السلاطين (بيبرس، وقلاوون، وكتبغا)، وكان منهم كبار العسكريين الذين لعبوا أدوارًا مهمة في الصراعات المعتادة بين المماليك على السلطة. فقد ذكر بن تغري بردي التتار بوصفهم جماعة ذات بأس وهو يتحدث عن الصراع بين الشجاعي وكتبغا الذى تولى الحكم. كذلك كان منهم الناس العاديون الذين جاءوا في هجرات كبيرة منذ أيام السلطان الظاهر بيبرس، وقد تأثر هؤلاء بالحياة الحضرية؛ سواء في مدن بلاد الشام أو في المدن المصرية عامة. وفى مدينة القاهرة بشكل خاص وفقًا لما أوضح المؤرخ تقي الدين المقريزي في خططه الشهيرة عند حديثه عن حي الحسينية.

وعلى مستوى العادات والتقاليد كان التأثير المتبادل بين التتار المستوطنين وأهالى البلاد التى عاشوا بها واضحًا في أنواع الأكل والشراب التتارية التى دخلت قائمة الطعام الشامية والمصرية والعراقية، أو في أنماط الملابس التى اتخذها التتار الذين قلدوا أهالى البلاد التى استوطنوها. ومن ناحية أخرى، دخل التتار نسيج الحياة الاجتماعية من خلال المصاهرة والزواج، وتذكر المصادر التاريخية أن الناس في مصر، مثلا، كانوا يقبلون على التزاوج مع التتار بسبب جمالهم وحسنهم؛ بل إنهم كانوا يشجعونهم على الهجرة من بلادهم، ومن فارس والعراق وبلاد الشام، إلى مصر.

***

خلاصة القول إذن إن صفحات العلاقات الإيجابية بين التتار والمنطقة العربية في عصر سلاطين المماليك كثيرة وناصعة على الرغم من أن لون الدم والنار والدخان يغلب على صفحات العلاقات العسكرية. صحيح أن المعارك العسكرية هي الأعلى صوتًا في التاريخ، ولكن العلاقات السلمية الايجابية هى الأبقى والأقوى تأثيرًا. فقد صار التتار قوة مهمة مضافة إلى الحضارة العربية الإسلامية، كما أنهم صاروا عضوا مهمًا داخل دار الإسلام في ذلك الزمان، وما بعده.



المسلمون في عينيْ أسير صيني *

كان المسلمون يتطلعون لفتح الصين، ولكنهم وصلوا فقط إلى حدودها وخاضوا معركة واحدة. وبالرغم من انتصارهم فيها فقد قرروا العودة.

كانت الفتوح الإسلامية ظاهرة تاريخية فذة ومدهشة من جوانب عدة. وقد طرح الناس قديماً، ولا يزالون يطرحون - حتى الآن - أسئلتهم المندهشة حول هذه الفتوح: من حيث اتساع مداها الجغرافي، وقصر مداها الزمني، وبقاء نتائجها واستمرارها طوال أربعة عشر قرناً من الزمان. ففي غضون مائة سنة ونيف كانت الدولة الإسلامية قد صارت من حقائق عالم القرن الثامن الميلادي الساطعة. وكانت قد وصلت إلى حدودها التي بقيت ثابتة على مدى القرون الثلاثة التالية على أقل تقدير. ولم يكن هناك في عالم القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) قوة سياسية تضاهي الدولة الإسلامية سوى امبراطورية أسرة تانج في الصين. أما في عالم البحر المتوسط الذي كان الرومان يسمونه «بحرنا» فقد دخلت الشواطئ الشرقية والجنوبية وشبه جزيرة ايبيريا تحت حكم الدولة الجديدة. وفي الشرق كانت أراضي العراق وإيران، وبلاد ما وراء النهر والسند من أراضي هذه الدولة.

لقد كانت تلك مساحة شاسعة بلغة الجغرافية، ووجه الدهشة أن السيطرة عليها لم تتم بالمعارك المباشرة والقتال في معظم الأحيان. فقد كانت معظم الجيوش الإسلامية تضم حوالي عشرة آلاف مقاتل،

* العربي - العدد (٦٠١) ديسمبر ٢٠٠٨

ولم تكن تزيد عن عشرين ألف مقاتل إلا فى حالات معدودة، وكانت تلك الجيوش تزحف على الطرق الرئيسية، وقد فتح المسلمون بعض المدن بالقتال، ولكن الكثير من المدن التى حاصروها «فتحت صلحًا». وفيما عدا ذلك كانت الفتوح «سلمية» إلى حد كبير. ففى المناطق البعيدة عن الطرق الرئيسية التى كانت تربط بين بلاد عالم ذلك الزمان، كانت هناك بالضرورة، فى الجبال والوديان البعيدة، جماعات كثيرة فى القرنين الأول والثانى بعد الهجرة (السابع والثامن) بعد الميلاد، لم يرَ واحد منهم مسلمًا على الإطلاق، ولم يشاهدوا جيوش الفتح من قريب أو بعيد. وربما مرّت على مثل هذه الجماعات شهور أو سنوات قبل أن يعرفوا أن سادتهم السابقين قد خضعوا لسلطة الخليفة الأموى فى دمشق، أو الخليفة العباسى فى بغداد بعد ذلك. وربما كانت جبال أذربيجان، وجبال منطقة جنوب بحر قزوين، وتلال كردستان فى الشرق مثالاً طيباً على ذلك. فلم يظهر المسلمون فى هذه المناطق، إبان القرنين الأولين إلا نادراً. وفيما بعد كانت هناك أقليات من المسلمين : من التجار والدعاة قد استوطنت هذه المناطق وأخذت تنشر الإسلام بين سكانها. وهنا بدأ الناس يرتبطون بالسلطة السياسية للخلافة القائمة.

وعلى الرغم مما هو معروف من أن المسلمين لم يحاولوا غزو الصين قط، فإن الظروف السياسية والعسكرية المضطربة فى أقاليم وسط آسيا آنذاك جعلت الاحتكاك بين الصين والمسلمين أمراً محتوماً. ومن المؤكد، من ناحية أخرى، أن المسلمين كانوا يتطلعون إلى فتح الصين. وتحكى المصادر التاريخية أن «الحجاج ابن يوسف الثقفى» وعد أن يعطى ولاية الصين لمن يصل إليها أولاً من ولاة المشرق. ونعرف من المصادر الصينية أن وفدًا عربيًا وصل إلى بلاط الإمبراطور الصينى من أسرة تانج، وأن أفراد الوفد تسببوا فى مشكلة دبلوماسية لأنهم رفضوا السجود للإمبراطور بالطريقة التقليدية عندما استقبلهم سنة ٧١٣م فى سياق محاولات كل من المسلمين وأمراء الصغد (فى أوزبكستان الحالية) لكسب تأييد الصين فى الصراع بينهم. وقد بقيت ذكريات هذه العلاقات الدبلوماسية بين الدولة الإسلامية وامبراطورية تانج فى المصادر الصينية وسرديات غير مألوفة فى المصادر العربية تغلفها عناصر خيالية كثيرة.

وقـد أورد الطبرى قصة طريفة عـن هذه العلاقات مؤداها أن «ملك» الصين، الذى لم يذكر اسمه، طلب من «قتيبة بن مسلم الباهلى»، الفاتح العظيم، أن يرسـل إليه وفـداً حتى يمكنه أن يعـرف المزيد عن العرب ودينهم، وتم اختيار عشرة رجال أقوياء ذوى منظر حسن. وعندما وصلوا إلى بلاط الإمبراطور الصينى دخلوا الحمام وخرجوا وقد ارتدوا ملابس بيضاء وتعطروا،ثم دخلوا إلى حضرة الإمبراطور. ولم يتحدث أحد منهم أو من الصينيين، ثم انسحبوا خارجين. وسأل الملك الحاضرين عن رأيهم، فأجابوه: «رأينا قوماً ما هم إلا نسـاء...» وفى اليوم التالى لبس أعضاء الوفد العربى ثياب الوشـى وعمائم الحرير، وملابس أنيقة، وقال عنهم رجال البلاط الصينى إنهم أشبه بالرجال. وفى اليوم الثالث ذهبوا لرؤية الملك وقد لبسـوا ملابس الحرب وتقلدوا السـيوف وركبوا خيولهم «... فنظر إليهم صاحب الصين فرأى أمثال الجبال مقبلة...» وخاف منهم.

وفى مسـاء ذلك اليوم قابل الإمبراطور رئيس الوفد فسأله عما حدث فـى المرات الثـلاث، فقال له إنهم ارتـدوا فى اليـوم الأول ما يرتدونه فـى بيوتهم وبين أسـرهم، وفى اليوم الثانى فعلـوا مثلما يفعلون عندما يحضرون مجلـس الأمير، أما فى اليوم الثالث فإنهـم فعلوا ما يفعلونه إذا لقـوا أعداءهم، فقال الملك «... فانصرفـوا إلى صاحبكم فقولوا له ينصـرف فإنى قـد عرفت حرصه وقلة أصحابـه، وإلا بعثت عليكم من يهلككـم ويهلكـه، قال له: كيف يكون قليل الأصحـاب من أول خيله فى بـلادك وآخرها فى منابت الزيتـون» ؟ ورد رئيس الوفـد على تخويف الإمبراطور لهم: «إنهم لا يخافون الموت ولا يكرهونه»... قال: «فما الذى يرضـي صاحبك»؟ فذكر له أنه أقسـم أن يطأ أرضهـم ويختم ملوكهم ويأخـذ منهم الجزية» وتمضى القصة لتقـول إن الإمبراطور توصل إلى حيلة لحفظ شـرف الجميـع وتجنب القتال فأعطاهـم حفنة من تراب بلاده، وبعض المال.

وربمـا تحمل هذه القصة ظلاً من الحقيقـة، ولكنها بالتأكيد لاتحمل الحقيقـة كلها. وعلى أي حال، فإن المصـادر التاريخية الصينية تتحدث عـن أن أمراء بلاد الصغد، فيما وراء نهـر أموداريا (جيحون) فى إقليم ما وراء النهر بأوزبكسـتان الحالية، كانوا يرسلون سفارات منتظمة إلى

بلاط الأباطرة الصينيين من أسـرة تانج فى محاولة لإقناعهم بالتدخل لمساعدتهم ضد المسلمين. وعلى الرغم من أن الصينيين لم يكونوا على استعداد للتدخل المباشـر فى هذه المنطقة البعيدة عـن مراكز قوتهم، فإنهم قدموا بعض التشـجيع للأتراك الطورانيين لمساندة أمراء الصغد ضد المسلمين.

ويبدو أن الأمور السياسـية والعسـكرية فى آسـيا الوسطى كانت قد تطـورت فى النصف الأول مــن القرن الثامن الميــلادى، بحيث بات من الضرورى حسم الصراع هناك. ومع أن المصادر التاريخية العربية سكتت عن المعارك الأخيرة التى حسـمت هذا الصراع بشكل لافت للنظر، فإن الحوليات والمؤرخات الصينية ساعدت على سد بعض الثغرات فى السياق التاريخى لهذه الأحداث. فقد أدت التطورات العسكرية إلى دخول القوات الصينية إلى بلاد الشـاش التى هرب أميرها طلبًا لمسـاعدة أبى مسلم الخراسانى، الذى كان قد تمكن من توطيد نفوذه فى «سمرقند»، فأرسل واحداً من مساعديه هو «زياد بن صالح» لقتال الجيش الصينى وحلفائه. وفى يوليو سنة ٧٥١م دارت المعركة بالقرب من «تراز»، أو «تلاس»، وكان النصر حليف المسـلمين. وكانت تلك المعركة الوحيدة التى اشتبكت فيها الجيوش الإسلامية مع الجيوش الصينية فى قتال مباشر.

وتكمن أهمية معركة تلاس فى أنها كانت علامة النهاية لحركة الفتوح الإسـلامية الكبرى فى الشرق. فلم يحدث بعدها أبدا أن توغلت جيوش المسـلمين إلى شرق فرغانة أو شـمال شرق بلاد الشاش. كما لم يحدث بعدهـا أبدا أن دخلت الجيوش الإسـلامية على طريق الحرير الشـهير عبر صحراء جوبى إلى سـينكيانج داخل الأراضى الصينية. ومن ناحية أخـرى كانت تلك المرة الأخيرة التى وصلـت فيها الجيوش الصينية إلى هذه المسـافة البعيدة شـرقا. لقد كانت معركة تلاس فى الشرق شبيهة بمعركة تور- بواتييه (بلاط الشـهداء) التى جرت على أرض فرنسا فى الغرب سنة ٧٣٢م. والتى هزم فيها «شارل مارتل» جيوش المسلمين بقيادة عبد الرحمن الغافقى. وعلـى الرغم من أن معركة تلاس كانت انتصارًا للمسـلمين، على حـين كانت معركة تـور- بواتييه هزيمة لهـم، فإنهما تشـابهتا فى أمرين أساسيين: أولهما، أن المصادر العربية لم تتحدث عن

كل منهما إلا قليلاً، وثانيهما أن كلاً من المعركتين كانت علامة على نهاية الدور النشيط فى حركة الفتوح الإسلامية شرقاً وغرباً.

ولكن معركة تلاس ارتبطت بالتراث التاريخى العربى لأسباب مختلفة تمامًا، فقد حملت قصص ذلك التراث روايات عن أن المسلمين أسروا فى هذه المعركة عددا من الصناع الصينيين الذين جلبوا معهم تكنولوجيا صناعة الورق إلى العالم الإسلامى. ومن المؤكد أن الورق كان معروفاً فى الصين قبل هذا التاريخ، بيد أنه لم يظهر فى العالم العربى إلا فى الربع الأخير من القرن الهجرى الثانى (الثامن الميلادى) ففى سنة ١٧٨ هـ تم تأسيس أول مصنع للورق فى بغداد، ليحل تدريجيا محل جلود الرّق والبردى وغيرها من مواد الكتابة المعروفة آنذاك، ولم يلبث أن صار مادة الكتابة الرئيسية وانتشر استخدامه بسبب رخص ثمنه وسهولة تصنيعه.

ومما يدعو للأسف أننا لانملك المصادر التاريخية التى تساعدنا على استجلاء الحقيقة التاريخية فى الروايات التى تداولها التراث العربى عن الأسرى الصينيين الذين أسرهم المسلمون فى معركة تلاس سنة ٧٥١م، ولكن ما نعرفه على وجه اليقين أن أحد أولئك الأسرى الذين تم نقلهم إلى العراق بعد المعركة بقى هناك على مدى إحدى عشرة سنة، وكتب تقريرًا عن الحياة فى العراق، بعد أن تم إطلاق سراحه، وسُمح له بالعودة إلى بلاده سنة ٧٦٢م. وما كتبه هذا الأسير الصينى يلقى أضواء كاشفة على الحياة فى المجتمع الإسلامى بالعراق فى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى)، كما يعبر عن رؤية أحد المنتمين لثقافة مغايرة تماماً للدين والعادات والتقاليد فى مجتمع مسلم. هذا الأسير الصينى كان اسمه «تو هوان»، وربما يكون مفيداً أن نقدم نص روايته كاملة:

« ... العاصمة اسمها الكوفة، والملك العربى اسمه مومين وهو تحريف للقب أمير المؤمنين. ويتحلى جميع الرجال والنساء بحسن الطلعة وطول القامة، كما أن ملابسهم لامعة نظيفة، وسلوكهم مهذب. وعندما تخرج المرأة إلى العلن عليها أن تغطى وجهها مهما كانت مكانتها الاجتماعية سواء كانت تنتمى إلى الطبقة الراقية أو كانت من بنات الطبقات المتواضعة. وهم يقيمون الصلاة خمس مرات يومياً. ويأكلون اللحم،

ويصومون، ويعتبرون ذبح الحيوانات أمراً صحيحاً. ويلبس الرجال حول أوساطهم أحزمة يعلقون بها خناجر من الفضة. ويحرمون شرب الخمر ويمنعون الموسيقى.

وعندما يتشاجر الناس فيما بينهم لايضربون بعضهم بعضاً. وهناك قاعة احتفالات (يقصد المسجد الجامع) تتسع لعشرات الآلاف من الناس. وكل سبعة أيام يخرج الملك للصلاة (صلاة الجمعة)، ويرتقى منبراً عالياً ليلقى على مسامع الجمع الحاشد خطبة يتناول فيها ما يتصل بالشريعة، فيقول «إن الحياة الإنسانية صعبة للغاية، وطريق الاستقامة ليس سهلاً، والزنا خطيئة. وليس هناك ذنب أكبر من السرقة، أو النهب، أو غش الناس، حتى وإن كان فى أتفه صورة، ولاذنب أفدح من أن يضمن المرء لنفسه الأمان بأن يجلب على غيره المخاطر، وليس بعد خداع الفقير وقهر المسكين ذنب. وكل الذين قتلوا فى المعارك ضد الإسلام سوف يدخلون الجنة. فاقتلوا عدوكم وسوف تنالون السعادة التى تفوق الوصف».

«لقد تغيرت الأرض عن بكرة أبيها، والناس يتبعون الدين الإسلامى مثلما يتبع نهر مجراه. ويجرى تطبيق القانون بالحسنى، أما دفن الموتى فيتم بأسلوب بسيط دونما إسراف وسواء كان الناس يعيشون داخل أسوار مدينة كبيرة، أو فى رحاب قرية، فإنهم لا يحتاجون إلى شيء مما تنتجه الأرض. إذ إن بلادهم محور العالم، حيث البضائع وافرة ورخيصة، وحيث أقمشة القصب المطرزة الفاخرة، واللآلئ والنقود تملأ الحوانيت، على حين تمتلئ الشوارع والأزقة بالجمال والخيول والحمير والبغال. وهم يقطعون الأقصاب لبناء الأكواخ التى تشبه الأكواخ الصينية. وعندما يحتفلون بأحد الأعياد يجلب الأعيان عددًا لايحصى من أوانى الزجاج والأوانى النحاسية.

ولا يختلف الأرز الأبيض والدقيق الأبيض هنا عنهما فى الصين. ومن بين الفواكه عندهم الخوخ والتمور التى هي من زرع النخيل الذى يحملها منذ ألف سنة. واللفت عندهم كبير الحجم، مستدير وطعمه شهى جدا، ولكن الخضراوات الأخرى لديهم تشبه الخضراوات فى البلاد الأخرى. وحبات العنب عندهم كبيرة فى حجم بيض الدجاج. وأكثر الزيوت قيمة بالنسبة لهم نوعان، أحدهما اسمه الياسمين، والثانى يسمى المرّ. وقد عمل الصناع الصينيون الأنوال الأولى لنسج خيوط الحرير، كما كانوا أول من عمل فى

صياغة الذهب والفضة، وكانوا أوائل الرسامين».

هــذا النص المدهش والنادر الذى كتبه الأســير الصينى «تو هوان» - فى منتصف القرن الثامن الميلادى - يكشف عن مجتمع مسلم ناضج فى العراق آنذاك، وهو ما يتوافق مع الصورة التى نعرفها من المصادر التاريخية الأخرى. والصورة التى رسمها قلم هذا الصينى النابه ترجع إلى السنوات الباكرة فى عمر الخلافة العباسية، وقبل بناء بغداد مباشرة.

ومن المعلوم أن بناء بغداد بدأ سنة ٧٦٢م، أى فى السنة نفسها التى سُمح فيها للأســير الصينى بالعودة لبلاده. ومن المؤكد أنه لم يكن الأسير الوحيد الذى أســره المسلمون فى معركة تلاس، فهو يشير إلى صناع صينيين آخرين عملوا فى العراق، ولا نعرف هل عادوا كلهم، أم بقى بعضهم فى العراق، فلم يكتب أى منهم عن تجربته مثلما فعل «تو هوان»، كما أن إشــارته إلى صلاة الجمعة تتســق مع ما نعرفه مــن المصادر العربية عــن أن الخليفة المنصور العباســى كان مشــهوراً بخطبه البليغة التى كان يلقيهــا فى صلاة الجمعة بالمســاجد. ومــن المثير أن نرى هــذا الصينى يهتم بمــا كان يرد فى خطب الخليفــة عن إدانة الغش والكــذب والقهر والظلم مــن ناحية، والحث على الجهاد وثواب الجنة للشهداء من ناحية أخرى.

إن الصورة التى رســمتها رواية الأسير الصينى الموجزة تكشف عن صورة مجتمع مســلم تطهرى، حيث ترتدى النســاء فيه الحجاب، وتُحرم الخمور، وتُمنع الموســيقى (فى العلن على الأقل) بشــكل واضــح. ومن ناحية أخرى، فالصــورة صورة مجتمع رفاهية تنعم بازدهــاره جميع الطبقات الاجتماعية سواء فى المدينة أو فى الريف. وكانت الكوفة، بطبيعة الحال، مدينة إسلامية جديــدة، ومن ثم كان المتوقع أن يكون فيها التزام شــديد بالنظام الأخلاقى الإسلامى.

ولكن أهم ما يلفت النظر فيما كتبه «تو هوان» ذلك التوازن الذى يخلو من العداء، كما لاتشــوبه «الغرائبية»، التى تشوب مثل هذه الكتابات عادة. ومن ناحية أخرى فهو يشــير إلى تأثير الصنــاع الصينيين على بعض الصناعات فى العراق.



المحتويات

(العدد ٧٨) ١٥ أكتوبر ٢٠٠٩

الموضوع	الصفحة
د. سليمان ابراهيم العسكري	
المقدمة.. خطورة التاريخ	٤
المحور الأول	
قراءة التاريخ	١٣
القراءة الشعبية للتاريخ	٢١
التاريخ والآثار... تكامل أم تفاضل؟!	٣١
القراءة الدينية للتاريخ	٣٧
المأثور الشعبي هل يبقى	٤٥
اللغة سلاحاً	٥١
المعنى والمغزى	٥٧
الوعي بالتاريخ.. الوعي بالذات	٦٥
التاريخ والرواية... تفاضل أم تكامل	٧١
تاريخنا.. هل من الضروري إعادة كتابته؟	٧٩
هل هناك أفلام تاريخية عربية؟	٨٩

الموضوع	الصفحة
المحور الثاني	

ادب الشكوى عند يهود أوربا.. قراءة تاريخية لقضية الهولوكوست	١-٣
صليبيون.. صهاينة.. وعرب: صور من القدس	١١١
الحروب الصليبية.. متى تكون النهاية	١١٩
الأنا والآخر... أو (نحن) و(هم)	١٢٥
عندما أَثَّر العرب في أوربا	١٣٣
المسلمون يتعرَّفُون على الآخر	١٤١
الوجه الآخر للحروب الصليبية.. دموع المعتدين ومخاوفهم	١٥١
أوربا والمسلمون.. التطور التاريخي لصورة الآخر	١٥٧
عن الشعر والحرب أغاني الحروب الصليبية	١٦٥
التتار والعالم العربى: الوجه الآخر	١٧٧
المسلمون في عينّي أسير صيني	١٨٧



أسعار النسخ وقيمة الاشتراكات

الكويت	١دينار	الجزائر	١٢٠دينارا
السعودية	١٥ريالا	اليمن	١٥٠ريالا
الأردن	١دينار	قطر	١٥ريالا
سورية	٥٠ ليرة	سلطنة عمان	١ريال
البحرين	١دينار	لبنان	٥٠٠٠ ليرة
مصر	٢جنيه	الإمارات	١٥درهما
السودان	٢٠٠ جنيه	المغرب	٢٠درهما
تونس	٢دينار		

سعر النسخة خارج الوطن العربي ٣ دولارات أمريكية

الاشتراك في الكويت ٥ دنانير

في الدول العربية ٨ دولارات أمريكية

خارج الوطن العربي ١٦ دولاراً أمريكيا.

الاشتراكات

قسم الاشتراكات - مجلة العربي - وزارة الإعلام
ص.ب: ٧٤٨ الصفاة - الكويت الرمز البريدي ١٣٠٠٨

على طالب الاشتراك تحويل القيمة
بموجب حوالة مصرفية
أو شيك بالدينار الكويتي باسم وزارة الإعلام.

مكتب العربي الرئيسي في الكويت

ص.ب ٧٤٨ الصفاة - الكويت - الرمز البريدي: ١٣٠٠٨
بنيد القار - قطعة ١ - شارع ٤٧ - قسيمة ٣
هاتف البدالة 86 / 82 / 22512081 (00965)
فاكس: 22512044 (00965)

P.O.Box: 748 / Al Safat Kuwait.
E.mail: alarabimag@alarabimag.net
www.alarabimag.net

المراسلات باسم رئيس التحرير

مكاتب العربي في الخارج

القاهرة: الهرم - ٥ شارع ترعة المريوطية - عمارات الخليج
عماره ٣ الدور الأول - دار عين للدراسات
هاتف: ٣٣٨٧١٦٩٣
بيروت: ص.ب ٧٠٨٢٧ أنطلياس / لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١٣٤٠٨٤٠٧
فاكس: ٠٠٩٦١٤٤٠٨٤٤٨



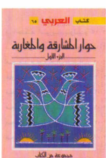
إصدارات كتاب العربي

١- الحرية	د. أحمد زكي «يناير ١٩٨٤»
٢- العلم في حياة الإنسان	د. عبد الحليم منتصر «أبريل ١٩٨٤»
٣- المجلات الثقافية والتحديات المعاصرة	مجموعة كتاب «يوليو ١٩٨٤»
٤- العروبة والإسلام وأوربا	د. محمود السمرة «أكتوبر ١٩٨٤»
٥- العربي ومسيرة ربع قرن مع«الحياة.. والناس.. والوحدة في دول الخليج العربي	مجموعة كتاب «نوفمبر ١٩٨٤»
٦- طبائع البشر	د. فاخر عاقل «يناير ١٩٨٥»
٧- حوار.. لامواجهة..	د. أحمد كمال أبو المجد «أبريل ١٩٨٥»
٨- آراء ودراسات في الفكر القومي	مجموعة كتاب «يوليو ١٩٨٥»
٩- أضواء على لغتنا السمحة	محمد خليفة التونسي «أكتوبر ١٩٨٥»
١٠- الكويت ربع قرن من الاستقلال	مجموعة كتاب «يناير ١٩٨٦»
١١- نظرات في الواقع الاقتصادي المعاصر	د. حازم الببلاوي «أبريل ١٩٨٦»
١٢- السلوك الإنساني.. الحقيقة والخيال	د. فخري الدباغ «يوليو ١٩٨٦»
١٣- آراء حول قديم الشعر وجديده	مجموعة كتاب «أكتوبر ١٩٨٦»
١٤- المسلمون والعصر	مجموعة كتاب «يناير ١٩٨٧»
١٥- من أسرار الحياة والكون	د. عبد المحسن صالح «أبريل ١٩٨٧»
١٦- دراسات حول الطب الوقائي	مجموعة كتاب «يوليو ١٩٨٧»
١٧- خطاب إلى العقل العربي	د. فؤاد زكريا «أكتوبر ١٩٨٧»
١٨- المسرح العربي بين النقل والتأصيل	مجموعة كتاب «يناير ١٩٨٨»
١٩- الفلسطينيون من الاقتلاع إلى المقاومة	مجموعة كتاب «أبريل ١٩٨٨»
٢٠- أندلسيات	محمد عبد الله عنان «يوليو ١٩٨٨»

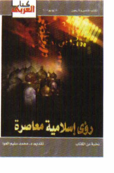
٢١- ماذا في العلم والطب من جديد؟	مجموعة كتاب «أكتوبر ١٩٨٨»
٢٢- الإسلام والعروبة في عالم متغير	د. عبد العزيز كامل «يناير ١٩٨٩»
٢٣- الطفل العربي والمستقبل!	مجموعة كتاب «أبريل ١٩٨٩»
٢٤- القصة العربية أجيال وآفاق	مجموعة كتاب «يوليو ١٩٨٩»
٢٥- تاريخنا... وبقايا صور	د. شاكر مصطفى «أكتوبر ١٩٨٩»
٢٦- الإنسان والبيئة صراع أو توافق؟	مجموعة كتاب «يناير ١٩٩٠»
٢٧- نافذة على فلسفة العصر	د. زكي نجيب محمود «أبريل ١٩٩٠»
٢٨- نظرات في الأدب والنقد	عبد الرزاق البصير «يوليو ١٩٩٠»
٢٩- الإسلام وضرورة التغيير	د. محمد عمارة «يوليو ١٩٩٧»
٣٠- الخليج العربي وآفاق القرن الواحد والعشرين	مجموعة كتاب «أكتوبر ١٩٩٧»
٣١- القصة العربية.	مجموعة من الكتاب «يناير١٩٩٨»
٣٢ - أرقام تصنع العالم	محمود المراغي «أبريل ١٩٩٨»
٣٣ - على جناح طائر	د. شاكر مصطفى «يوليو ١٩٩٨»
٣٤ - المسلمون من آسيا إلى أوربا	مجموعة من الكتاب «أكتوبر ١٩٩٨»
٣٥ - إسبانيا.. أصوات وأصداء عربية	مجموعة من الكتّاب «يناير ١٩٩٩»
٣٦ - ثورات في الطب والعلوم	مجموعة من الكتاب «أبريل ١٩٩٩»
٣٧ - نبش الغراب في واحة العربي	محمد مستجاب «يوليو ١٩٩٩»
٣٨ - المثقفون والسلطة في عالمنا العربي	أحمد بهاء الدين «أكتوبر ١٩٩٩»
٣٩ - التعبير بالألوان	مجموعة من الكتّاب «يناير ٢٠٠٠»

٤٠ - حضارة الحاسوب والإنترنت	مجموعة من الكتاب «أبريل ٢٠٠٠»
٤١ - شهرزاد تبوح بشجونها	مجموعة من الكاتبات «يوليو ٢٠٠٠»
٤٢ - قوافي الحب والشجن	نخبة من الشعراء «أكتوبر ٢٠٠٠»
٤٣ - الطب البديل	د. محمد المخزنجي «يناير ٢٠٠١»
٤٤ - منمنمات تاريخية	سليمان مظهر «أبريل ٢٠٠١»
٤٥ - الإسلام والتطرف	نخبة من الكتّاب «يوليو ٢٠٠١»
٤٦ - الطريق إلى المعرفة	د. أحمد أبو زيد «أكتوبر ٢٠٠١»
٤٧ - إيقاع على أوتار الزمن	د. نقولا زيادة «يناير ٢٠٠٢»
٤٨ - دمار البيئة... دمار الإنسان	مجموعة من الكتّاب «أبريل ٢٠٠٢»
٤٩ - الإسلام والغرب	مجموعة من الكتّاب «يوليو ٢٠٠٢»
٥٠ - ثقافة الطفل العربي	مجموعة من الكتّاب «أكتوبر ٢٠٠٢»
٥١ - الثقافة الكويتية أصداء وآفاق	د. سليمان العسكري وآخرون «يناير ٢٠٠٣»
٥٢ - جمال العربية	فاروق شوشة «أبريل ٢٠٠٣»
٥٣ - كلمات من طمي الفرات	نخبة من الكتّاب «يوليو ٢٠٠٣»
٥٤ - مرفأ الذاكرة	مجموعة من الكتّاب «أكتوبر ٢٠٠٣»
٥٥ - مستقبل الثورة الرقمية	نخبة من الكتّاب «يناير ٢٠٠٤»
٥٦ - فلسطين روح العرب الممزق	نخبة من الكتّاب «أبريل ٢٠٠٤»
٥٧ - مراجعات في الفكر القومي	د. محمد جابر الأنصاري «يوليو ٢٠٠٤»
٥٨ - الأندلس صفحات مشرقة	نخبة من الكتّاب «أكتوبر ٢٠٠٥»
٥٩ - الغرب بعيون عربية (الجزء الأول)	نخبة من الكتّاب «يناير ٢٠٠٥»
٦٠ - الغرب بعيون عربية (الجزء الثاني)	نخبة من الكتّاب «أبريل ٢٠٠٥»

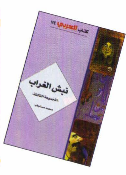
العنوان	المؤلف / التاريخ
٦١- المعرفة وصناعة المستقبل	د. أحمد أبوزيد «يوليو ٢٠٠٥»
٦٢- غواية التراث	د. جابر عصفور «أكتوبر ٢٠٠٥»
٦٣ - نبش الغراب «المجموعة الثانية»	محمد مستجاب «يناير ٢٠٠٦»
٦٤- دائرة معارف العرب	جار النبي وعلي سيد أحمد علي «أبريل ٢٠٠٦»
٦٥- حوار المشارقة والمغاربة «الجزء الأول»	مجموعة من الكتاب «يوليو ٢٠٠٦»
٦٦- حوار المشارقة والمغاربة «الجزء الثاني»	مجموعة من الكتاب «أكتوبر ٢٠٠٦»
٦٧- الثقافة العلمية واستشراف المستقبل العربي	مجموعة من الكتاب «يناير ٢٠٠٧»
٦٨ - عن الدهشة والألم ٥٠ قصة بأقلام عربية	مجموعة من الكتّاب «أبريل ٢٠٠٧»
٦٩ - المجلات الثقافية مهمة الاصلاح وسؤال المعرفة (الجزء الأول)	مجموعة من الكتّاب «يوليو ٢٠٠٧»
٧٠ - المجلات الثقافية مهمة الاصلاح وسؤال المعرفة (الجزء الثاني)	مجموعة من الكتّاب «أكتوبر ٢٠٠٧»
٧١ - البحث عن آفاق أرحب مختارات من القصة الكويتية	إعداد وتقديم: د. مرسل فالح العجمي «يناير ٢٠٠٨»
٧٢- «العربي» نصف قرن من المعرفة والاستنارة الجزء الاول	نخبة من الكتّاب «أبريل ٢٠٠٨»
٧٣- «العربي» نصف قرن من المعرفة والاستنارة الجزء الثاني	نخبة من الكتّاب «يوليو ٢٠٠٨»
٧٤ - نبش الغراب «المجموعة الثالثة»	تأليف: محمد مستجاب «أكتوبر ٢٠٠٨»
٧٥ - نساء في التاريخ العربي	تأليف سنية قراعة «يناير ٢٠٠٩»
٧٦- قصص على الهواء بأقلام شابة	مجموعة من الكتاب «أبريل ٢٠٠٩»
٧٧-تجارب في الإبداع العربي	نخبة من الكتاب «يوليو ٢٠٠٩»
٧٨ - إعادة قراءة التاريخ	د. قاسم عبده قاسم «أكتوبر ٢٠٠٩»

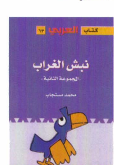

كتاب العربي ٦٥
حوار المشارقة والمغاربة
الجزء الأول
مجموعة من الكتاب


كتاب العربي ٦٦
حوار المشارقة والمغاربة
الجزء الثاني
مجموعة من الكتاب


كتاب العربي
رؤى إسلامية معاصرة
نخبة من الكتاب
تقديم: د. محمد سليم العوا


كتاب العربي
٤٩
الإسلام والغرب


كتاب العربي ٧٤
نبش الغراب
المجموعة الثالثة
محمد مستجاب


كتاب العربي ٦٣
نبش الغراب
المجموعة الثانية
محمد مستجاب


الغرب بعيون عربية
الجزء الأول
بأقلام نخبة من الكتاب


الغرب بعيون عربية
الجزء الثاني
بأقلام نخبة من الكتاب


كتاب العربي
٦١
د. أحمد أبوزيد
المعرفة وصناعة المستقبل


كتاب العربي
٥٣
كلمات من طمي الفرات


كتاب العربي
٦٩
المجلات الثقافية
مهمة الإصلاح وسؤال المعرفة
(الجزء الأول)


كتاب العربي
٧٠
المجلات الثقافية
مهمة الإصلاح وسؤال المعرفة
(الجزء الثاني)

كتاب العربي ٧٣

مجلة العربي

نصف قرن من المعرفة والاستنارة

الجزء الأول

كتاب العربي ٧٣

مجلة العربي

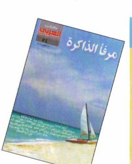
نصف قرن من المعرفة والاستنارة

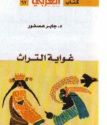
الجزء الثاني






كتاب العربي
٦٧
الثقافة العلمية
واستشراف المستقبل العربي
مجموعة من الكتاب

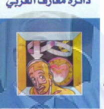

العربي
٥٤
مرفأ الذاكرة


كتاب العربي
٦٢
د. جابر عصفور
غواية التراث


العربي
٥١
فلسطين..
روح العرب الممزق
نخبة من الكتاب
MOHAMED KHATAB


كتاب العربي
٥٧
مراجعات في الفكر القومي
د. محمد جابر الأنصاري


كتاب العربي
المثقفون والسلطة في عالمنا العربي
تقديم الكاتب الكبير: محمد حسنين هيكل


كتاب العربي
دائرة معارف العربي


كتاب العربي
٥٢
ض
جمال العربية
فاروق شوشة

إعادة قراءة التاريخ

د. قاسم عبده قاسم

الطبعة الأولى: ٢٠٠٩/١٠/١٥

فهرسة مكتبة الكويت الوطنية:

900 إعادة كتابة التاريخ / د. قاسم عبده قاسم - ط1 - الكويت: وزارة الإعلام، 2009
208 ص، 20سم - (كتاب العربي: 78)
ردمك: 7-41-38-99906-978
1 - التاريخ - فلسفة 2 - قراءة التاريخ أ. السلسلة

رقم الإيداع: 2009/478
ردمك: 7-41-38-99906-978



هذا الكتاب

تكثر لدينا الكتب التي تتناول التاريخ، لكن تندر لدينا الكتب التي تحسن تناول التاريخ! وبين هاتين الحقيقتين المتناقضتين يقف القارئ العربي حائراً!

فليس التاريخ، كما يظنه كثيرون، مجرد تدوين لأحداث تمت أو وقائع مضت. فالتدوين ما هو إلا خطوة أولى مبدئية تتمثل في نقل المحفوظ - الشفهي غالبا - إلى المكتوب ليستقر في شكل وثائق دفعا للنسيان. وليس في التدوين بحد ذاته كثير فائدة إلا كما يفيد الفرد الواحد من توثيق مذكرات شخصية يخطها بين الحين والآخر، فلا يعود إليها إلا للتندر أو للتذكر وليس للدرس أو التعلم.

كتاب العربي ٧٨

إعادة قراءة التاريخ

د. قاسم عبده قاسم

وزارة الإعلام: مطبعة حكومة الكويت